د. عبد الرزاق عيد




# طه حسين
## العقل والدين

بحث في مشكلة المنهج



طه حسين

العقل

والدين

طه حسين "العقل والدين"



الناشر: مركز الإنماء الحضاري – حلب

الطبعة الأولى: 1995

التنضيد الضوئي: كامل شرفو

حلب – المنشية – بناية المحبة – هاتف:651156

تصميم الغلاف: جمال الأبطح



# طـــه حســـيـن

## العقل والدين

( بحث في مشكلة المنهج )

تأليف
د. عبد الرزاق عيد



# بدايات/كوامن

وصف هيغل العقل بأنه "وردة في صليب الحاضر "، فهل استدعاء المنهجية العقلانية والتفكير في إحيائها وبعثها من خلال أحد رواد النهضة الفكرية العربية "طه حسين" إلا نوع من الاستشعار الضمني باستقالة العقل في الممارسة الفكرية والسياسة العربية الراهنة؟ أليس ذلك نوعاً من الرثاء لهذا العقل المثخن بالجراح وهو مشبوح على صليب حاضرنا لنزرع على قبره وردة وعيه السوداء، حيث همجية الغرائز تقوض مملكة العقل في مرحلة يتعايش فيها المعقول باللامعقول في وحدة منسجمة ، تكاد الكتابة الروائية أن تكون الوحيدة القادرة على تملكها للإطلالة على هذا الحطام العقلي المتناثر في الفضاء العربي بأزقته وشوارعه ومؤسساته ونظمه وأنظمته وإنسانه ، حتى

تكاد منظومة "دارون" عن النشوء والارتقاء أن تتبيأ عربياً فيرتسم نسقها على شكل تحولية جديدة، مضمونها استحالة الإنسان إلى قرد !؟

في تلك البرهة العالمية التي تغدو فيها عقلانية (ديكارت-هيغل وكانت) عقلانية شائخة وهرمة بما فيه الكفاية عبر الثورة المعلوماتية ، والتي غدا فيها العقل الالكتروني التكثيف المباشر لنضالات العقل البشري في سبيل امتلاك موضوعه ، حيث حلت فيه كل الخصائص المميزة للعقل المحض الذي يتجاوز القومي والجنسي والثقافي مابعد الفردي والجماعي ، في تلك البرهة نرى عربياً أننا بحاجة إلى وردة عقل طه حسين كلحظة عزاء لعقلنا المشدود إلى صليبه الظلامي ، واستعادة برهة كان يمكن لها - بل كان ينبغي لها تاريخياً- أن تكون من تلك البرهات الفاصلة التي يؤسس عليها الزمن أبديته على حد تعبير غوته. (ولأن تاريخ عقلنا المعاصر ممزق فإن الأبدية تتخذ مصائر تجسدها في الأفراد، حيث يقيض لهؤلاء الأفراد أن يكونوا باقين دوماً فيما ينقضي) وفق تقويم غوته لفكر هيغل وتسيلتر.

طه حسين ظاهرة فريدة للمثقف العربي في قرننا العشرين، فكلما اقترب منه الباحث أكثر بدا أكبر، وكلما حاول منهج ما أن يطوق ظاهرته ضاق بهذا المنهج وأبى أن يخضع له ، فكلية تجربته تأبى أن تذعن إلى إجرائية هذا المنهج مهما انطوى هذا المنهج على مزاعم الشمولية إن كانت دينية أم وضعية.

إن أية مقاربة منهجية تسعى للتملك الشمولي للعناصر التكوينية لفكر طه حسين، ستضطر الى أن تكون شمولية (توتاليتارية) تجبر النص المتعدد الأصوات لطه حسين أن يسكت لصالح صوت واحد يمكّن الباحث من الهيمنة عليه معرفيا، ليطمئن ضميره العلمي، بينما يترك موضوع البحث قلقا أشد القلق، من الانتهاك المنظم لحريته فينسرب من بين أصابع المنهج فارا

باتجاه علية ثانوية في الحياة والتاريخ ذاتهما، سيما عندما يكون التاريخ مرجعاً سياقياً راسخاً لتجربة فكرية ذات وظيفة اجتماعية مباشرة كتجربة طه حسين.

لقد جسدت تجربة طه حسين الفكرية خلال أكثر من نصف قرن المقدرة القصوى للخاص المصري والعربي وهو يبحث عن مكان ملائم له في العام الكوني، ليكثف بذلك أعلى لحظة توتر في علاقة الخاص بالعام، وليعبر عن أشد حالات معاناة المثقف الوطني الاشكالي.

لو استعرنا مصطلح لوكاتش عن البطل الاشكالي روائيا، ضمن القراءة التفسيرية التي يقدمها غولدمان، عن البطل الذي يبحث عن القيم في وسط منحل، والذي يطمح الى بناء كليات نوعية جديدة على أنقاض بنى تقليدية متداعية، لوجدنا أن طه حسين هو البطل الروائي لنص الحياة العربية على مدى أكثر من نصف قرن .

هذه الشخصية الاشكالية تتكثف فيها كل خيوط نسيج رواية حياتنا بكل تناقضاتها، وسجالاتها، وصراعاتها، تشددها الصارم، وواقعيتها المرنة، انشدادها المنبهر نحو الغرب واستكناه فكره وثقافته وأدبه، وتشددها الأصولي الصارم في مراعاة القواعد الكلاسيكية للثقافة العربية بنحوها وصرفها وقواعدها البيانية والبلاغية وتقاليدها الفكرية والثقافية، حتى لتبدو هذه الشخصية مفعمة بتناقضاتها ومآزقها وتأزماتها في صلتها بالشك واليقين معا، وتكاد هذه الشخصية أن تكون مرآة – على حد تعبيره المفضل – لعصرها بطل أهوائه وجموحاته، لكنها ليست كمرآة "ذي الرمة" (الغريبة) التي يتحدث عنها طه حسين، بل بمقدار ماهي (المرآة) متجاورة، فهي تارة مقعرة، وتارة مهشمة، وفي أكثر الحالات محرقية.

يسود اعتقاد أن المنهج العقلاني الذي اتخذه طه حسين هو ثمرة علاقته المباشرة بالغرب، من خلال رحلته الى باريس والاقامة فيها للدراسة بين 1914-1919.

مما لاشك فيه أن هذه الرحلة قد لعبت دوراً حاسماً في تشكل النظام العقلي وبلورته عند طه حسين، حيث تفاعل حسيا مع فضائها، واتصل بالبيئة العقلية ليس عبر المكتوب، بل عبر المعاش الذي ينقل المفهوم العقلاني من دارته التجريدية لينبث في عناصر الأشياء المحيطة، وليتناسج في الوعي الاجتماعي بمثابته تحقيقاً عضوياً في الكيان الاجتماعي الملموس والمتعيّن.

لكن كوامن الاستعداد للتفاعل مع هذه الكينونة المغايرة (الغرب) كانت –بسبب ما– تنطوي في وعي هذا الفتى الأزهري المشاكس على استعدادات هي أشبه ببداهة الفطرة الطبيعية الفائقة.

لسنا في صدد تفسير أو تعليل هذا الاستعداد الذي يتولد لدى هذا الفرد أو ذاك، فهذا أمر سجال بين علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الوراثة، وربما مجموع هذه العلوم أو ربما علم يغايرها سيكون قادرا أن يعلل لما كان هذا الفرد بعينه دون غيره هو القادر على تكثيف خصائص ظاهرة ما عاش تجربتها مع أفراد كثر.

ان السيرة الذاتية لطه حسين، بغض النظر ان كان كاتب هذه السيرة، قد قرأ ماضيه عبر لحظة حاضره، أم أنه التزم وثائقية الحدث المسرود فيها، فانها في كل أحوالها تحمل ممكنات لحظتها الزمنية، وايا كان عنصر التخييل فيها، فنحن تجاه مخيلة مقتصدة، رشيدة، معقلنة، ترفض أن تتعامل مع الواقع برفعه الى ملكوت الملائكة، أو تسفيله الى درك الشياطين، وهي مخيلة طه حسين الذي طالما طالب الخيال أن يكون معقلنا.(1)

---

(1) – يتهكم طه حسين من أبي تمام في تجسيمه لليل حتى جعل له عروقا وأوصالا وأجرى في هذه العروق دما، متسائلا "كيف يكون دم الليل : أجامد هو أم سائل. أناصع هو أم قاتم" ليؤكد أنه ليس من الجديد في شيء "أن تقلب نظام المجاز وضروب التشبيه". راجع حديث الأربعاء - م 3/ص 148–ص 35.

تقول السيرة أن أول اصطدام له كان مع أبيه عندما ارتج عليه فلم يستطع قراءة بعض من سور القرآن، ويستكثر على نفسه هذا العجز، فيعاقب نفسه بأن يدمي قفاه بالساطور، لايهمنا من هذا الحادث، الدخول في تفاصيل كثيرة حول العلاقة بالسلطة الأبوية، لأنا لانجد تركيزاً لاحقاً حول أهميتها في حياة الكاتب في الأجزاء اللاحقة من الأيام.

الحدث الثاني الذي له دلالته هو مساجلته لأحد شيوخه في الأزهر، فيستنفر غضب الشيخ، ليقول له بحدة :"اسكت ياأعمى ماأنت وذاك". فيجيبه الفتى بحدة مماثلة "إن طول اللسان لم يثبت قط حقاً ولم يمح قط باطلاً "

هذه الحادثة التي ترويها –الأيام– وغيرها ستعمق سوء التفاهم بين الشيخ الفتى والأزهر، حتى درجة حرمانه من شهادة العالمية.

الذكرى الوحيدة التي يقف منها موقفاً مغايراً، وتملأ نفسه بالشجن، وتوقظ ذاكرته التأملية التي تفيض على الحدث بانطباعات اجتماعية ثقافية ذات مغزى دلالي هو حديثه عن الامام محمد عبده الذي اضطربت مصر لوفاته، بينما البيئة الأزهرية كانت الأقل اضطراباً لهذا الحادث الجلل، ويعبر عن صدمة ضميره بأن مريدي الامام والمتظاهرين بالحماسة له خذلوه، عندما اصطدم الامام بالخديوي، وترك الأزهر، بل واتخذوا منه وسيلة للاتجار باسمه واستغلال الصلة به، متوسلين بالشعر حيناً، وبالنثر حيناً آخر. ليخلص الى أن الذين بكوا الشيخ (محمد عبده) صادقين وحزنوا عليه مخلصين لم يكونوا من أصحاب العمائم، وانما كانوا من أصحاب الطرابيش، فوجد في نفسه ميلاً الى أن يقربهم.

هذه أول اشارة مرجعية الى البيئة العقلية التي كانت تلائم ذهن هذا الفتى المنشق، وهي البيئة التنويرية التي أسسها محمد عبده كجزيرة في محيط

الأزهر القاتم، وقد كان طه حسين أقرب الى تياره، وهذا التيار في كل الأحوال كان تيار الأقلية المتنورة الأكثر طليعية وتجديدا في الأزهر.

يغادر طه حسين الأزهر باحثاً عن مأوى لعقله المتسائل فيجده في جزيرة ليبرالية كان لطفي السيد رائدها (1)، فارتبط طه حسين بحزب الأقلية (حزب الأمة) الذي يتأسس برنامجه على الأطروحة المضادة للحزب الشعبي الجماهيري الواسع وهو الحزب (الوطني)، المتبني لدعوة الخلافة الاسلامية والى انضواء مصر تحت ظل السلطنة العثمانية بكل ماكانت عليه من استبداد وتخلف وطغيان، وقد كان ممثلا لمزاج الرأي العام الذي صيغ وعيه الاجتماعي من خلال الموروث الديني العفوي الذي صدم بالمحتل الانكليزي الأجنبي عنه في الهوية الثقافية الاجتماعية منها والدينية.

كان حزب الأمة ميالاً لمهادنة الانكليز في وجه طغيان الدعوة الى الرابطة الاسلامية بالأتراك، ولهذا فقد التقت مصالح بورجوازية جديدة ناهضة ذات جذور اقطاعية وعقارية مع أفق التطور باتجاه امتلاك أوربا البورجوازية ضد السلطنة العثمانية الممثلة لنظام اقطاعي عسكري (انكشاري) آيل تاريخياً للإنهيار.

نقول : لقد التقت مصلحة هذه الشريحة من الأعيان الأرستقراطيين ذوي التطلع البورجوازي، مع مصلحة وعي جديد يولد على أنقاض زمن ميت، فراحت تنبثق براعم وعي نوعي من طراز خاص وسط مملكة الظلام العثمانية وعلى أنقاض سلطتها الكلية الشمولية (التوتاليتارية)، فليس صدفة أن يجمع هذا الحزب خيرة صانعي الوعي النهضوي التنويري في مصرماقبل

---

(1) -لايمكن التقليل من أهمية دور المتنورين الشوام (شبلي الشميل - فرح انطون - يعقوب صروف ....الخ) في خلق مناخ علمي عقلاني علماني متحرر في الحياة الثقافية المصرية، لكن دورهم كان مطوقا بحكم غربتهم الوطنية والمذهبية عن المجتمع المصري، رغم أنه كان الأرحب في قبولهم كهاربين من الاستبداد.

الحرب الثانية، بل وما بعدها أيضا من خلال الاسم الجديد الذي اتخـذه تحـت اسم حزب " الأحرار الدستوريين" فقـد كـانت أسرة عبدالـرازق (حسـن – مصطفى – علي) من دعائم هذين الحزبين، ومعروف الدور الكبـير في تجديـد الفكر العربي والاسلامي الذي قام به مصطفى عبدالرازق وعلي عبدالـرازق وهما عالمان تخرجا من المدرسة نفسها التي خرّجت طه حسين وهي (الأزهر).

كما كان هذا الحزب يضم محمد حسين هيكل رئيـس تحرير جريدتـه "السياسة" بعدما غدا تحت اسم " الأحرار الدستوريين"، وعبدالخـالق ثـروت رئيس الوزراء الذي أهداه كتابه " في الشعر الجاهلي".

إن علاقة طه حسين بحزب (الأمة – ثـم الدستوريين) يؤسـس للعلاقـة الاشكالية القائمة بـين المثقـف/الحـزب، والمثقـف/الشـعب، في الفكـر العربـي المعاصر حتى يومنا الراهن، بل وفي الحياة الاجتماعية والسياسية.

فطه حسين ابن البيئة الفلاحية البسيطة الحال يضطـر الى الانتمـاء الى حزب الفئات الاجتماعية العليا، بحثا عن ملاذ لحماية حدائق أفكاره، فالحزب يهادن الانكليز وهو ابن الشعب الكاره للانكليز والمعادي للاستعمار الطـامح للحرية والاستقلال والسيادة، ففي الفترة ذاتها الـتي كـان يرتبـط بهـا بحـزب الأمة، كان يجـد مـايوحده مـع الحـزب الوطـني، وهـو شـعار الاسـتقلال عـن الانكليز، ولذا فقد كتب في صحافتهم، ناشرا أشعاره الأولى، ففي سنة 1909 يكتب مخاطبا الانكليز:

تيمموا غير وادي النيل وانتجعوا      فليس في مصر للأطماع متسع
كفوا مطامعكم عنا، أليس لكـم      مما جنيتم وما تجنونه شـبـع(1)

---

(1)- "طه حسين الشاعر والكاتب" محمد سيد كيلاني، أورده رجاء النقاش في دراسته التي استفدنا منها عن علاقة "طه حسين بالأحزاب السياسية"- الهلال- عدد خاص- العدد الثاني- سنة 1966.

ولطه حسين قصائد كثيرة تنطوي على هذه المضامين الوطنية المعبرة عن وجدانه المتصل روحياً بوجدان الشارع الشعبي المصري، لكنه الماضي بعيدا في انفصاله الذهني .

فقد كانت هذه المرحلة من حياة طه حسين تمثل حالة القسام على النفس بين وعي نخبوي طليعي، ووجدان وطني مصري يوغل في وطنيته تاريخيا وثقافيا وتراثيا إسلامياً، وذلك أيضاً أحد مظاهر شخصيته الإشكالية مع السياسة والثقافة والشعب.

# الفصل الأول

## 1 طه حسين حياته وأعماله

في ضجيج حرب تشرين 1973، مضى طه حسين بصمت، وهو الذي ملأ الدنيا وشغل الناس خلال ثلاثة أرباع قرننا الراهن تاركاً مصر – التي شغف بها أشد الشغف– ترجم كل مامن شأنه أن يمت الى العقل بصلة، بالشيوعية والالحاد في ظل دولة(العلم والايمان) فعاش طه حسين مرجوماً

ومات مرجوماً، لكن الحجر التي القاها في مستنقع الايمانية العربية ظلت تمتد دوائرها في مياه الفضاء العربي حتى يومنا هذا.

طه حسين- وحتى يومنا هذا- لايزال سؤالا مشرعا في وجه كل الاجابات الجاهزة المنجزة الثابتة للعقل العربي الذي يلوك بطمأنينة وسكينة ما تواضع عليه الماضي، وما ألفه الحاضر. لقد اشهر ارتيابيته في وجه كل اليقينات، فارتجت وان لم تتهاو، وكيف لها أن تتهاوى مادامت تستمد مسوغاتها من بنية ثقافية اجتماعية سياسية لاعقلانية تخترق ثقافتنا العربية حتى اليوم.

السؤال في وجه الجواب، الارتياب في وجه اليقين، العلم في وجه الايمان، ديكارت في وجه الغزالي، العقل في وجه الأهواء، بتلك النورانية اقتحم طه حسين مخادع العقل المترهل الكسول، فقض مضاجع القوم وأفسد عليهم استرخاءهم وتثاؤبهم، وبخورهم ورقياتهم الفكرية والثقافية والأدبية المضروب عليها بخواء العدم، عدمية الحفظ والنقل والاستظهار والتواتر، والجماليات التراتبية القائمة على أحسن بيت وأحسن شاعر، وطبقات فحولهم، عدمية الحس التاريخي تجاه الماضي الذي يدعو الى تبجيل كل مايوغل في القدم، والاطمئنان الى كل مايدعو الى القلق العلمي والمعرفي.

ولد طه حسين في قرية صعيدية سنة 1889، وكان عليه أن يدفع ضريبة التخلف- الذي قضى حياته مكافحاً ضده. وذلك بفقدانه لبصره وهو في السادسة من عمره. وكأن نواميس الطبيعة قد قضت في أن يقضي هذا الرجل حياته كفاحاً وصراعاً ضد ضرورات الطبيعة وأشكال تجسدها اجتماعياً في ساحة المعرفة.

نالت منه الطبيعة منذ نعومة أظفاره فسلبت منه النظر، وعندما اشتد عوده نال منها أشد مما نالته منه اذ انتصر على قوانينها البلهاء بأن كان من

أهم المبصرين في قرن العرب العشرين، فسلب منها تعالي ضروراتها واستعصاءها بنورانية العقل العلمي فأخضع كل ظواهرها لمخبر التجربة الإنسانية وقوانينها المعرفية.

الدكتور عبدالكريم الأشتر يرى في فقدان طه حسين لبصره عاملاً من عوامل اندفاعه وراء منهجه العلمي الذي عاد فيه الى ديكارت. حيث أن "فقدانه لبصره أوقفه من الحياة موقف العاجز، فاستعلى على احساسه هذا بالتحدي".

الدكتور الأشتر أشار بحذر علمي – الى أن فقدان البصر كان عاملاً من العوامل– وليس هو السبب الرئيسي الكامن وراء نهجه العلمي وهو برأيه ذلك يؤسس تفسيره على مفاهيم علم النفس ولا سيما الموضوعة الادلرية الشهيرة حول الاستعلاء على النقص بالتحدي. غير أن الحصافة غادرت تفسير الدكتور عبدالكريم عندما ربط الاستعلاء على الاحساس بالعجز باندفاع طه حسين وراء منهجه العلمي الذي عاد فيه الى ديكارت. وليس وراء اندفاعه المتعطش والمتحدي الى المعرفة عموما. ولا نظن أننا بحاجة الى حجج كبرى للاثبات أن علمية طه وديكارتيته ماكانت لو لم تكن رحلته الى فرنسا.

ونحن اذ نعدل تفسير الدكتور الأشتر بأن فقدان البصر ربما كان مصدرا من مصادر اقباله الشديد على التعلم، وليس وراء منهجه العلمي، فاننا نقبل هذا التعديل بتحفظ، وحذر، فكم من فاقدي البصر في زمن طه حسين وما بعده، لم يكن لاقبالهم على التعلم من شأن أكثر من أن يكونوا قراء على الأضرحة، هذه الواقعة التي كانت تثير أشد القلق في نفس طه حسين الفتى من أن يكون مصيره كمصير هؤلاء القراء. وتعبير ذلك نجده فيما يرويه لنا في سيرته الذاتية "الأيام".

انتقل طه حسين الى القاهرة ملتحقاً بالأزهر سنة 1902 مستجيباً لرغبة أبيه في ان يكون شيخا كأخيه الأكبر منه سنا. لم يمض بالأزهر بعض السنوات حتى ضاق به ذرعاً ولقد بادله الأزهر هذا الضيق بعداء أشد لدرجة التآمر عليه وحرمانه من شهادة العالمية. وبعدها قطع مع الأزهر وراح يختلف الى الجامعة، باستثناء متابعة دروس المرصفي في الأزهر، ومن وقتها بدأ الكتابة بتشجيع من الشيخ عبدالعزيز جاويش وأحمد لطفي السيد حيث أصبح " الفتى كاتبا بفضل هذين الرجلين... وأصبح كاتبا لشيء آخر: وهو أنه خلال الأعوام العشرة الأولى من كتابته في الصحف لم يكتب الا حبا بالكتابة ورغبة فيها، لم يكسب بها درهماً ولا مليما". على حد تعبيره في مذكراته.

## نبذة عن سيرته الذاتية:

1889: ولد طه حسين في 14 نوفمبر سنة 1889 في عزبة "الكيلو" ، وتقع على مسافة كيلومتر من " مغاغة" بمحافظة المنيا بالصعيد الأوسط، وكان والده حسين علي موظفا في شركة السكر التي كانت تملك أراضي الدائرة السنية في تلك المنطقة. وأنجب ثلاثة عشر ولدا سابعهم طه حسين.

1895: كف بصره: "أصابه الرمد، فأهمل أياما، ثم دعي الحلاق فعالجه علاجا ذهب بعينيه" "الأيام" ج1 ص.120

1898: حفظ القرآن الكريم.

1902: غادر قريته وتوجه الى القاهرة طلبا للعلم في الأزهر، وبعد أن أدى امتحانا في القرآن انتسب الى الأزهر، وحضر دروس المبتدئين،

واستمر على ذلك ثلاث سنوات. وسمع آخر درسين ألقاهما الشيخ محمد عبده في الأزهر في غضون شتاء سنة 1905م.

1905-1907: حضر دروس المتوسطين في الفقه والنحو.

1907: بدأ الدروس مع الطلبة المتقدمين، فحضر دروس الشيخ محمد بخيت (الذي أصبح فيما بعد مفتيا للديار المصرية) في الفقه الحنفي، وحضر دروس الشيخ محمد حسنين العدوي في المنطق، ودروس الشيخ محمد مصطفى المراغي في التوحيد، وكان يقرأ مع طلابه كتاب "الخريدة"، وحضر دروس أصول الفقه على الشيخ محمد راضي، وهذا الشيخ يلقي دروسه في بيته بعد أن أخرج من الأزهر. ويدرس لطلابه " مسلم الثبوت" في أصول الفقه. "وسلم العلوم" في المنطق. وقرأ "ايساغوجي" في المنطق على الشيخ عاشور الصدفي. وكتاب "التهذيب" على الشيخ محمد حسنين العدوي. وحضر "شرح ابن عقيل على الألفية" على الشيخ دراز. وكان قد بدأ في المنطق "بايساغوجي" وثنى "بشرح الخبيصي"– على الشيخ العدوي هذا.

1908: بدأ يتبرم بالأزهر، فلم يكن يحضر غير درس الفقه في الصباح على الشيخ بخيت، ودرس الأدب على الشيخ سيد المرصفي: وكان في البدء يلقيه في الضحى ثم ألقاه بعد ذلك في المساء، واستمر يقرأ عليه الى أن منع الشيخ سيد المرصفي من تدريس الأدب. واستاء منه شيخ الأزهر هو وصاحبه أحمد حسن الزيات والشيخ محمود الزناتي، فأظهر طردهم. واستمر الطرد لمدة قصيرة، اذ توسط أحمد لطفي السيد (باشا) لدى الشيخ حسونة فأعيدوا، وكان يحضر أحيانا درس البلاغة في شرح السعدعلى " التلخيص"– على الشيخ عبدالحكيم عطا، وفي الوقت نفسه يثابر على التردد الى دار الكتب.

1908-1914: وأنشئت الجامعة المصرية القديمة في هذه السنة، سنة 1908، فاختلف اليها طه حسين منذ البداية. فسمع دروس أحمد زكي بك (باشا) في الحضارة الاسلامية ودروس أحمد كمال (باشا) في الحضارة المصرية القديمة، ودروس اجناتسيو جويدي Ignazio Guidi في أدبيات الجغرافيا والتاريخ. وكان الأستاذ جويدي يدرس بالعربية، ولضعف صوته كان له معيد يردد مايقول.

وعدل جويدي في المجيء الى مصر. وجاء ليتمان Enno Litmann لتدريس اللغات السامية فدرس السريانية وأصول العبرية والحبشية، ثم جاء نلينو سنة 1910– سنة 1912 وقد درس أولا تاريخ الفلك عند العرب، ثم تاريخ الأدب العربي. كذلك درس له سانتلانا تاريخ الفلسفة الاسلامية، وكان له في نفسه أثر عميق لايزال يذكره بالتقدير والاجلال. وكان يصحب سانتلانا الى بعض دروس الأزهر. فحضر معه درسا في التفسير كان يلقيه الشيخ سليم البشرى، وكان مرة يفسر آية: "ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ماكانوا ليؤمنوا الا أن يشاء ا لله" (سورة الأنعام آية 111)، فاعترض الدكتور طه على تفسير الشيخ قائلا: ان هذا جبرية مطلقة. فقال الشيخ البشرى: من أين تعلمت هذا االكفر؟ من أساتذتك الافرنج؟! فحثه سانتلانا على السكوت وكان يدرس الفلسفة الاسلامية قبل سنتلانا الأستاذ محمد سلطان.

كذلك حضر دروس الأستاذ ميلوني في تاريخ الشرق القديم، وخصوصا تاريخ بابل وأشور وشومر، وقد توفي ميلوني في مصر، ودروس الأستاذ ماسينيون سنة 1912– سنة 1913 عن الاصطلاحات الفلسفية.

وكان قد بدأ تعلم اللغة الفرنسية منذ سنة 1908، فلما استأنس من نفسه قدرة على متابعة الدروس التي تلقى بها، حضر دروس الأدب الفرنسي التي كان يلقيها الأستاذ لوي كليمانLouis Clement، وكان أستاذا في جامعة ليل Lille وانتدب للتدريس في الجامعة المصرية آنذاك.

واستمع الى دروس الجغرافيا التي كان يلقيها اسماعيل رأفت، ولم يدرس لطلابه غير أفريقية الغربية وبعض جزر المحيط.

وفي تلك الأثناء كان يحضر رسالة للدكتوراه، ولم يكن التقليد قد جرى بعد بأن يحضرها تحت اشراف أستاذ، فحضرها بنفسه وقدمها، فنوقشت بين يدي الجمهور في 15 مايو سنة 1914، وكان أعضاء لجنة الحكم على الرسالة هم: الشيخ محمود فهمي والشيخ محمد الخضري والشيخ محمد المهدي. ورأى الأولان منح صاحب الرسالة درجة فائق، وأبى الشيخ محمد المهدي، ذلك لأن الدكتور طه حسين كان قد قال في الرسالة: "وزعم شيخنا محمد المهدي..." فأسرها في نفسه، وعارض في منحه تلك الدرجة، ومُنح الدكتوراه بدرجة جيد جداً.

وهذه الرسالة :"ذكرى أبي العلاء" كانت كما قال الدكتور طه في مقدمتها: "أول كتاب قدم الى الجامعة، وهو أول كتاب امتحن بين يدي الجمهور، وهو أول كتاب نال صاحبه اجازة علمية منها (أي من الجامعة). لكن الكتاب لم ينشر فورا، بل نشر في العام التالي، نشره عبدالحميد حمدي، سنة 1915 وطبعه في مطبعة الواعظ. وكان هذا الحدث اثره البعيد في الأوساط العلمية كلها لأنه أول رسالة دكتوراه منحتها الجامعة المصرية.

وكان بسبيل أن يحدث ضجة لولا أنها أميتت في المهد. ذلك أن أحد أعضاء الجمعية التشريعية، وهو عبدالفتاح الجمل عن بورسعيد، قدم سؤالا في الجمعية التشريعية وطالب بحرمان طه حسين من حقوق الجامعيين لأنه ألف كتابا فيه الحاد وكفر، هو هذه الرسالة. وكانت الأسئلة تقدم أولا الى رئيس الجمعية التشريعية، وكان يومئذ سعد زغلول، فأحضر صاحب السؤال وأقنعه بالعدول عن سؤاله لما يترتب على ذلك من ضرر سيمتد الى الأزهر أيضا ولن يقتصر على الجامعة! فماتت هذه الحركة في مهدها.

1914: وقررت الجامعة ايفاده في بعثة الى فرنسا، وكان من المقرر أن يسافر في 2 أغسطس، لكن لما قامت الحرب العالمية الأولى في يوليو أجل سفره كما أعيد بعض الطلاب الذين كانوا يدرسون في أوربا. ثم أذن له بعد ذلك بالسفر، فسافر في نوفمبر سنة 1914 على ألا يذهب الى باريس لقربها من ميدان الحرب. فسافر إلى مونبلييه.

وهنا في مونبلييه اهتم خصوصاً بدراسة اللغة الفرنسية وكان لايحسن الكلام بعد بها، كذلك حضر بعض الدروس في جامعة مونبلييه: فحضر دروسا في علم النفس على الأستاذ فوكو، ودروسا في الأدب الفرنسي وفي التاريخ الحديث. وبقي في مونبلييه من نوفمبر سنة 1914 الى سبتمبر سنة 1915.

1915: وأفلست الجامعة المصرية، فقررت اعادة مبعوثيها، فعاد الدكتور طه، وبقي في مصر بضعة أشهر، حدث في أثنائها أن اختلف الى درس للشيخ محمد المهدي، فلم يرقه وأعلن رايه هذا في جريدة "السفور"، مقارنا بين درس الشيخ المهدي ودروس أساتذة الآداب الفرنسية التي سمعها في فرنسا. فاستشاط الشيخ المهدي غضبا، وشكاه الى مجلس

ادارة الجامعة، وحاول اصدار قرار بمحو اسمه من بين طلاب البعثة الى فرنسا وكانوا بسبيل العودة، لكن علوي باشا أصلح مابين التلميذ وأستاذه بواسطة علي بهجت مدير دار الآثار، فانتهت هذه الخصومة التي أوشكت أن تحرمه من العودة إلى فرنسا.

ثم تدخل السلطان حسين كامل لحل أزمة الجامعة فانصلح مركزها المالي، وتقرر اعادة ايفاد مبعوثيها العائدين. وقابلوا قبل سفرهم السلطان حسين، وسألهم، وسأل الدكتور طه سؤالا عن أول من أنشأ التعليم العالي في مصر، فلم يحر جوابا!

وهكذا عاد الى فرنسا في شهر ديسمبر سنة 1915 فذهب هذه المرة الى باريس، والتحق بكلية الآداب بجامعة باريس. واستمر يتابع دروس اللغة الفرنسية، وبدأ في دراسة اليونانية واللاتينية. وبدأ يفهم الدروس التي تلقى باللغة الفرنسية فحضر التاريخ اليوناني على جلوتز Glotzوالتاريخ الروماني على G. Block والتاريخ الحديث على سينوبوس Seignobos وحضر دروسا في علم الاجتماع أولا على اميل دور كهايم Emile Durkheim الذي حضر تحت اشرافه رسالة عن الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون. وبعد وفاة دوركهايم حضر على سلستان بوجليه Celestin Bougle وهو الذي اشترك في المناقشة مكان دوركهايم. كما حضر دروس كازانوفا في تفسير القرآن، وكان يلقيها في الكولج دي فرانس college de France .

1917: واستطاع الحصول على درجة الليسانس في الآداب من السوربون في سنة 1917، وقد حصل في اللاتينية على 16 درجة من عشرين. وحضر دروس شارل ديل Charles Diehl عن بيزنطة وعن العصور

الوسطى، كما حضر دروس لانسون Lanson في الأدب الفرنسي. وحضر دروس ليفي بريل Gevy-Bruhl عن ديكارت.

1917: وفي 9 أغسطس اقترن بالسيدة سوزان، التي سيكون لها أثر ضخم في حياته.

1918-1919: وفرغ من رسالة الدكتوراه عن ابن خلدون، ونوقشت في يناير سنة 1918. وكانت لجنة الحكم على الرسالة تتألف من بوجليه Celestin Bougleوجستاف بلوك Block وكازانوفا . Casanova ثم عمل بعدها دبلوم الدراسات العليا في مايو-سنة 1919 وكان موضوع رسالته لنيل هذه الدبلوم هو:

La loi de lese-majeste sous Tibere d'apres Tacite

واضطر من أجل ذلك الى قراءة كتاب القانون المدني الروماني في ثمانية أجزاء. وكتاب القانوني الجنائي الروماني في ثلاثة أجزاء، وكلاهما تأليف مومسن Mommsen العالم الشهير المختص في التاريخ الروماني. وكان عليه أن يأتي بالنصوص في اصلها اللاتيني ليكشف عن مدى علمه باللاتينية. وقد حصل على درجة ممتاز على هذه الرسالة.

1919:وعاد الى مصر في اكتوبر سنة 1919 فعين مباشرة أستاذاً للتاريخ القديم (اليوناني والروماني)، واستمر في هذا المنصب حتى سنة 1925.

1925: وفي هذه السنة ألحقت الجامعة المصرية القديمة بالدولة فأصبحت حكومية بعد أن ظلت أهلية من سنة 1908 حتى سنة 1925، فعين الدكتور طه حسين استاذاً لتاريخ الأدب العربي في كلية الآداب.

1926:وفي سنة 1926 أصدر كتابه "في الشعر الجاهلي". فقامت ضجة هائلة، أقوى عوامل اثارتها عوامل سياسية. فقدم أحد النواب الوفديين، وهو عبدالحميد البنان، استجوابا بشأن هذا الكتاب. واختلف أعضاء مجلس النواب، وكانت الوزارة برئاسة عدلي باشا، فهدد بالاستقالة، فسوى الأمر داخل المجلس. ولكن مالبثت الزوبعة أن ثارت خارج المجلس، وقام ذلك العضو برفع الدعوى العمومية أمام النيابة، وكان الدكتور طه متغيبا في العطلة الصيفية فلما عاد وجد الخصومة على أشدها في الصحف وفي كل مكان: وأصدرت النيابة قرارها، وانتهى الأمر الى سحب كتاب "في الشعر الجاهلي" من البيع.

1928: عين عميداً لكلية الآداب. فأثار ذلك أزمة سياسية. كان علي الشمسي وزيرا للمعارف وكان وفديا، فتدخل للحيلولة دون تعيينه لأن الوفديين كانوا يبغضونه لصلته الوثيقة بالأحرار الدستوريين. وطلب إلى الدكتور طه أن يستقيل، وحسما للأمر قبل الدكتور أن يستقيل بشرط أن يعين أولا، فعين يوما وقع فيه بعض الأوراق. وفي المساء قدم استقالته. وأعيد ميشو Michaud الفرنسي.

1930: ثم انتهت مدة ميشو عميداً للآداب. فاختارت الكلية الدكتور طه عميدا. ووافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك. مراد سيد أحمد الوزير في وزارة اسماعيل صدقي الأولى. وبعد يومين طلب منه أن يستقيل من الحكومة ليصبح رئيساً لتحرير جريدة "الشعب" لسان حال حزب الشعب الذي أنشأه صدقي باشا حديثاً. فرفض وآثر البقاء في الجامعة. وألحوا عليه من قبل صدقي في قبول رئاسة التحرير، فأصر على الرفض، وأسرها صدقي في نفسه.

1932: وفي هذه السنة حدثت الأزمة الكبرى في مجرى حياته الخارجية. ففي فبراير سنة 1932 كانت الحكومة تريد أن يمنح الدكتوراه الفخرية من كلية الآداب بعض السياسيين وهم: علي ماهر وابراهيم يحيى وعبدالعزيز فهمي وتوفيق رفعت. فأبى الدكتور طه حفاظا على مكانة الدكتوراه. ودعاه حلمي عيسى وزير المعارف آنذاك، فأصر على موقفه، فعدلت الحكومة عن كلية الآداب الى كلية الحقوق. ونتيجة لهذا الموقف قرر حلمي عيسى، وزير المعارف، نقله في 3 مارس سنة 1932 الى وزارة المعارف ، فنفذ النقل، ولكنه رفض العمل، وتابع الحملة في الصحف، وحدثت ضجة هائلة في الصحافة وفي الجامعة، وطلب اليه صدقي باشا التعاون مع حلمي عيسى فأبى وطلب اليه أن يعيده الى منصبه في الجامعة.

وهنا أوعز الى أحد النواب، وهو عبدالحميد سعيد، فقدم استجواباً في مجلس النواب، أحدث ضجة في المجلس، فأعلن صدقي أنه سيتولى التصرف بنفسه في هذه المسألة. وفي الغداة، في 29 مارس سنة 1932، أحيل الدكتور طه حسين الى التقاعد.

وابتداءً من 29 مارس سنة 1932 لزم الدكتور طه حسين بيته، الا أن يكتب في جريدة السياسة اليومية مجاناً، وتولى حيناً رئاسة تحريرها في أثناء غيبة محمد حسين هيكل.

1933: وفي مارس سنة 1933 طلب اليه مصطفى النحاس أن يكتب في جريدة "كوكب الشرق" التي كان يصدرها حافظ عوض، فقبل. وكان ثمة ائتلاف بين الوفديين والأحرار الدستوريين ضد صدقي. ثم اختلف مع حافظ عوض بسبب امتناع هذا الأخير عن دفع الغرامة عن أحد الكتاب بعد أن حكم عليه وعلى الدكتور طه وهيكل بغرامة.

فاستقال من "كوكب الشرق". واشترى امتياز جريدة "الوادي" وتولى الاشراف على التحرير فيها حتى ديسمبر سنة 1934.

1934: وفي ديسمبر سنة 1934، وكانت وزارة نسيم قد خلفت وزارة عبدالفتاح يحيى المتممة لوزارة صدقي، أعيد الى الجامعة أستاذا في كلية الآداب، فاستأنف دروسه في هذه الكلية بعد أن انقطع عنها منذ مارس سنة 1932.

1936: وفي مايو من هذه السنة عين عميداً لكلية الآداب، واستمر في العمادة حتى مايو سنة 1939. لقد أعيد انتخابه، لكن الحكومة آنذاك – حكومة محمد محمود– لم ترض باعادة تعيينه عميداً، فاضطر إلى الاستقالة من العمادة والبقاء استاذاً.

1939: وفي أواخر هذا العام انتدب مراقباً للثقافة في وزارة المعارف، واستمر كذلك حتى فبراير سنة 1942، مع بقائه يلقي دروساً في كلية الآداب.

1942: وعاد الوفد الى الحكم في 4 فبراير سنة 1942 فعينه نجيب الهلالي، وزير المعارف، مستشاراً فنياً لوزارة المعارف، ثم انتدب مديراً لجامعة الاسكندرية في اكتوبر سنة 1942، واستمر في هذين المنصبين حتى 16 اكتوبر سنة 1944.

1944: وفي 16 اكتوبر من هذا العام أحيل الى التقاعد، واستمر خارج المناصب الحكومية حتى 13 يناير سنة 1950.

1950: وفي 13يناير سنة 1950 عين وزيرا للمعارف في الوزارة الوفدية، واستمر في هذا المنصب حتى أقيلت الوزارة الوفدية في 26 يناير سنة 1952 اثر احراق القاهرة في ذلك اليوم.

وفي أثناء توليه وزارة المعارف قرر مجانية التعليم الثانوي والتعليم الفني منذ البداية، وحاول أن يجعل التعليم العالي مجانياً هو الاخر، فأبى الملك آنذاك. كذلك حول عددا هائلا من المدارس الأولى إلى ابتدائية وأنشأ آلاف الفصول، وكان شعاره أن التعليم ضروري للناس ضرورة الهواء والماء، فانتشر التعليم انتشاراً واسعاً جدا بفضله.

من 26 يناير سنة 1952 حتى وفاته: انصرف الى الانتاج الفكري الخالص. والى ألوان النشاط في المجامع العلمية التي هو عضو فيها: فهو عضو في "مجمع اللغة العربية" بالقاهرة و"المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية" و"المجمع المصري"، وعضو مراسل لعدة مجامع وهيئات علمية في الخارج. وحصل على الباشوية سنة 1951، وعلى وسام اللجيون دونير من طبقة جراند أوفينسيه، وعلى الدكتوراه الفخرية من جامعة مدريد وجامعة كمبردج.

## أعمال طه حسين:

(سنقتصر هنا على ذكر الكتب، وما أخرج من المقالات في كتب. ويلاحظ أن الغالبية العظمى من مقالاته الأدبية قد جمع في كتب، أما المقالات السياسية فتتجاوز كل حصر ولم يخرج منها شيء على هيئة كتاب. وسنتبع الترتيب التاريخي في ظهورها).

1914: "ذكرى أبي العلاء".

وهو رسالة الدكتوراه التي قدمها إلى الجامعة المصرية سنة 1914، ونوقشت بين يدي الجمهور في 5 مايو سنة 1914 ونال بها

مؤلفها شهادة العالمية ولقب دكتور في الآداب من الجامعة المصرية. وقد طبعت لأول مرة بمطبعة الواعظ بمصر سنة 1334هـ (سنة 1915م) في 410 ص. وطبع طبعة ثانية بمطبعة المعاهد بمصر سنة 1922 في 384 ص دون تغيير.

وطبعة ثالثة بعنوان :"تجديد ذكرى أبي العلاء" في دار المعارف سنة 1937 في 311 صفحة.

وطبعة رابعة سنة 1951، ثم طبعة خامسة في دار المعارف سنة 1958 في 311صفحة.

**1917:** Etude analytique et critique de la philosphie sociale d'Ibn Khaldoun. Paris 1917 (These de Lettres de l'Universite de Paris).

وهي رسالة الدكتوراه التي قدمها الى السوربون سنة 1917 ونال بها اجازة الدكتوراه من جامعة باريس. وقد ترجمها الأستاذ محمد عبدا لله عنان بعنوان: "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية". الطبعة الأولى سنة 1343هـ – سنة 1925م بمطبعة الاعتماد ضمن منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، بالقاهرة. وهذه الترجمة تقع في 165ص.

**1919:** "الظاهرة الدينية عند اليونان وتطور الآلهة وأثرها في المدنية"، نشر ضمن كتاب"آلهة اليونان". وطبع في مطبعة المنار سنة 1919م–في 96ص.

**1919-1924:** "دروس التاريخ القديم في الجامعة المصرية"، نشر بعضها في "صحيفة الجامعة المصرية" بين عام 1919 و 1924، وهي الدروس التي كان يلقيها في الجامعة المصرية بعد عودته من فرنسا بوصفه أستاذا للتاريخ اليوناني والروماني القديم.

**1920**: "صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان"، مطبعة الهلال بمصر سنة 1339هـ (سنة 1920 م).

**1920-1921**"الواجب"– تأليف جول سيمونJules Simon ، ترجمه عن الفرنسية طه حسين ومحمد رمضان، مطبعة الجريدة سنة 1920– سنة 1921 في 4 أجزاء: الأول في 86 ص. والثاني في 144 ص، والثالث في 86 ص، والرابع في 104 ص.

**1921**: "نظام الأثينيين" – تأليف أرسطو طاليس، ترجمه عن اليونانية. مطبعة الهلال في 163 صفحة. وأعيد طبعه في دار المعارف (بغير تاريخ) في 192ص.

– "روح التربية" تأليف جوستاف لوبون Gustave Le Bon ترجمه عن الفرنسية. مطبعة الهلال في 163 صفحة.

**1924**:"قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين".المطبعة التجارية في مارس سنة 1924 في 263 ص. وكان قد نشرها من قبل في "الهلال" من المجلد 33 ج4 الى المجلد 35 ج10.

**1925**:"قادة الفكر". مطبعة الهلال في أبريل سنة 1925 في 132 ص. وأعيد طبعه في مطبعة المعارف سنة 1929 في 277 صفحة ولوحة ثم أعيد طبعه مرارا في دار المعارف، آخرها سنة 1959 في 202 صفحة.

**1925-1926**: "حديث الأربعاء"– سلسلة مقالات كان قد نشرها في جريدة "السياسة" وطبع منها المجلد الأول، في المطبعة التجارية، بالقاهرة سنة 1344 هـ (سنة 1925م) في 8 + 395 صفحة. وطبع الجزء الثاني في مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1344 (سنة 1926 م) في 28+150ص. وطبع هذان الجزآن طبعة ثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة في سنة 1356هـ (سنة 1937 م): الأول في 10+412 ص، والثاني في 2–

347 ص وطبع هذان الجزآن في دار المعارف سنة 1959 – سنة 1960 الأول في 318 ص، والثاني في 260 ص. ثم جزء ثالث في دار المعارف سنة 1957 في 230 ص.

**1926**: "في الشعر الجاهلي". مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1344هـ (سنة 1926م) في 6+183 ص. ونظرا لما أثاره من ضجة بعض أسبابها دينية علمية وبعضها الآخر سياسية فقد سحب الكتاب من السوق.

**1927**:"في الأدب الجاهلي"– وهو الكتاب السالف، بعد أن حذف منه فصل وأضيفت اليه عدة فصول، وهو خلاصة ماكان يلقى من محاضرات على طلاب السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب بالجامعة المصرية. مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة 1345 هـ (سنة 1927م) في 375 ص.وطبع طبعة ثانية في دار المعارف سنة 1958 في 333 ص.

**1928**: "في الصيف"– (ولكنه ظهر في كتاب سنة 1933).

**1929**:"الأيام": الجزء الأول:

- نشر أولا في "الهلال" م35 ج2 ص 161–168. م35
- ج3 ص 289–294، م35 ج4 ص 417–424، م35
- ج5 ص 559–566، م35 ج6 ص 713–717، م35
- ج7 ص 808–812، م35 ج8 ص 943–946، م35
- ج9 ص 1084–1088– وذلك في المدة من ديسمبر سنة 1926 حتى يوليو سنة 1927. ثم جمع في كتاب وطبع في مطبعة أمين عبدالرحمن في سنة 1929 في 134 ص.

وأعيد طبعه في دار المعارف سنة 1942 ثم سنة 1949 في 152 ص، ثم سنة 1958 في 184 ص.

**1933** : "في الصيف". في 139 ص، مطبعة الهلال.

: "حافظ وشوقي". مطبعة الاعتماد في 124 ص.

: "على هامش السيرة". الجزء الأول. المطبعة الرحمانية. في 192 ص. وقد أعيد طبعه مرارا منها سنة 1935، سنة 1953(بمطبعة المعارف في 195ص).

: " نقد النثر لقدامة بن جعفر" تحقيق طه حسين وعبدالحميد العبادي. القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية.

**1934**: "دعاء الكروان".

وقد أعيد طبعه مرارا منها في دار المعارف سنة 1959 في 160 ص.

**1935**: "من بعيد". المطبعة الرحمانية في 311 ص، وأعادت طبعه الشركة العربية للطباعة والنشر سنة 1958 في 305 ص.

: "أديب". مطبعة الاعتماد سنة 1935 في 251 ص

وأعيد طبعه سنة 1944. ثم سنة 1953 بمطابع جريدة المصري في 144 ص ضمن مجموعة "كتب للجميع".

: "الحياة الأدبية في جزيرة العرب". دمشق. مكتب النشر العربي.

في 51 ص ولوحة. وأعيد طبعه في "ألوان" سنة 1958.

: "مع أبي العلاء في سجنه" – مطبعة المعارف في 245 ص. وطبع مرة أخرى سنة 1956 في 236 ص.

: "أندروماك لراسين". 53 ص. المطبعة الأميرية ببولاق.

**1936**:"من لحديث الشعر والنثر". مطبعة الصاوي بالقاهرة في 312 ص .

: وطبع مرة ثانية سنة 1948 في دار المعارف في 174 ص، وطبعة ثالثة في دار المعارف سنة 1957 في 184 ص.

1937: "القصر المسحور"– بالاشتراك مع الأستاذ توفيق الحكيم. طبع بدار النشر الحديث في مارس سنة 1937.

: "مع المتنبي" ظهر في فبراير سنة 1937 في جزئين في 716 ص، ضمن مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر: وأعادت طبعه دار المعارف سنة 1957 في مجلد واحد في 384 ص. وكذلك سنة 1960 في 384 ص.

1937-1938: "الحب الضائع"– نشرت مسلسلة في مجلة "الراديو المصري" عام 1937–1938. ثم نشرت في العدد رقم 100 من سلسلة "اقرأ" التي تنشرها دار المعارف، سنة 1951م في 142 ص.

1938: "مستقبل الثقافة في مصر". جزآن، طبع مطبعة المعارف سنة 1938، وأعيد طبعهما سنة 1944.

1939: "من الأدب التمثيلي اليوناني: سوفوكليس" ترجمة مسرحيات: "الكترا" و "اياس" و "أنتيجونا" و "أوديبوس ملكا". مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، في 320ص. وأعيد طبعها في دار المعارف.

: "الأيام" – الجزء الثاني.

وطبع ثانية بالمعارف سنة 1956 في 184 ص.

1942: "لحظات". في جزئين. المعارف سنة 1942م.

: "على هامش السيرة"– الجزء الثاني. طبع دار المعارف.

وأعيد طبعه في دار المعارف سنة 1953 في 233 ص.

1943: "على هامش السيرة" – الجـزء الثـالث. مطبعـة المعـارف في 284 ص. وأعيد طبعـه في المعـارف سـنة 1955 في 242 ص، وسـنة 1958، وسـنة 1961.

: "صـوت بـاريس" – مجموعـة قصـص تمثيليـة. المعـارف سـنة 1943. وأعيد طبعه سنة 1956 ضمن مجموعة "كتب للجميع" في 182 ص.

: "أحلام شهر زاد". العدد الأول من سلسلة "اقـرأ". دار المعـارف في 143ص.

1944: "شجرة البؤس" – مطبعة المعارف في 187 ص. وصـدرت عـن نـادي القصـة طبعـة ثانيـة سـنة 1953 في 176 ص ضمـن سلسـلة الكتـاب الذهبي، وعن دار المعارف سنة 1958 و 1958 في 188 ص.

1945: "جنة الشوك". دار المعارف في 152 ص.

: "فصول في الأدب والنقد". دار المعارف، في 240 ص.

: "صوت أبي العلاء". العدد 23 من "اقرأ"، طبع دار المعارف .

1947: "عثمان" (الجزء الأول من "الفتنة الكبرى". دار المعارف.

: "زاديج أو القدر". مطبعة الكاتب المصري في 120 ص. وأعيد طبعهـا سنة 1960 في دار العلم للملايين ببيروت في 135 ص .

: "أندريه جيـد: مـن أبطـال الأسـاطير اليونانيـة. أوديـب. شسـيوس". مطبعة الكاتب المصري في 300 ص.

1948: "رحلة الربيع". العدد 69 من سلسلة "اقرأ"– طبع دار المعارف.

: "المعذبون في الأرض"– نشرت في مجلة "الكاتب المصري" سـنة 1948 وما يليها. وطبعـت أولا في صيـدا بلبنـان سـنة 1949. ثـم في مطبعـة

المعارف ضمن سلسلة "اقرأ" العدد 118 في 192 ص، ثم طبعتها الشركة العربية سنة 1958 في 152 صفحة.

1949: "مرآة الضمير الحديث"– دار العلم للملايين في بيروت.

وقد طبع بعنوان "نفوس للبيع" ضمن مجموعة "كتب للجميع"، العدد 72، في 121 صفحة، شركة التوزيع المصرية بالقاهرة سنة 1953.

1950: "الوعد الحق" – العدد 86 من سلسلة "اقرأ"، في 176. دار المعارف وطبع مرة أخرى سنة 1954 في 169 ص، وسنة 1959 في 169ص، وسنة 1960 في 176 ص.

:"جنة الحيوان"– مطابع جريدة المصري سنة 1950.

1952: "ألوان" – دار المعارف في 381 ص. وطبعة أخرى في دار المعارف سنة 1958 في 381 ص.

: "بين بين" – دار العلم للملايين في بيروت في 159 ص.

1953: "على وبنوه" (الجزء الثاني من "الفتنة الكبرى" – دار المعارف في 286ص. وطبع مرة أخرى سنة 1961 في 262 ص بدار المعارف.

1955: "شرح لزوم مالا يلزم لأبي العلاء المعري" بالاشتراك مع الأستاذ ابراهيم الأبياري. العدد رقم 13 من مجموعة "ذخائر العرب". الجزء الأول. دار المعارف في 390 ص.

: "من هناك" – مطبعة دار روز اليوسف بالقاهرة، في 192 ص.العدد 38 من سلسلة "الكتاب الذهبي".﴿وهو بعينه "صوت باريس"﴾.

:"خصام ونقد". دار العلم للملايين في بيروت، في 263 ص.

**1956**: "نقد واصلاح" – دار العلم للملايين في بيروت في كانون الثاني (يناير) سنة 1956 وطبع مرة ثانية في دار العلم للملايين في كانون الثاني (يناير) سنة 1960.

**1957**: "رحلة الربيع والصيف" – دار العلم للملايين في بيروت، في نوفمبر سنة 1957 (وهي تجمع "رحلة الربيع" التي طبعت سنة 1948 في مجموعة "اقرأ" و" في الصيف" الذي طبع من قبل سنة **1933** في دار الهلال.

**1958**: (من أدبنا المعاصر"– الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة، في 195ص.

**1959**: "مرآة الاسلام" دار المعارف، في 311 ص.

: "من لغو الصيف" دار العلم للملايين في بيروت – في 181 ص.

: "من أدب التمثيل الغربي" دار العلم للملايين في بيروت، ص 230.

: "أحاديث"، دار العلم للملايين في بيروت، في 176 ص.

**1960**: "الشيخان" (أبو بكر وعمر بن الخطاب".دار المعارف بمصر، ص 304.

---

اعتمدنا في الحصول على بيلوغرافيا "حياة طه حسين وأعماله" على كتاب مهدى الى طه حسين في عهد ميلاده السبعين، وهو مجموعة دراسات من أصدقائه العرب والغربيين مهداة له بهذه المناسبة، وقد أشرف على اعدادها الدكتور عبدالرحمن بدوي – دار المعارف بمصر 1962.

# 2 مقاربات أولية حول شروط انتقال النظرية والصلة بالديكارتية

## أ- حول شروط انتقال النظريات:

كانت بداية المشروع التنويري لطه حسين بأطروحته الشهيرة القائلة بعدم تحقق البحث العلمي الا بتجرده عن "الأهواء الدينية والقومية" وذلك في كتابه الشهير أيضا "في الشعر الجاهلي" الذي رجم أشد الرجم وأعنفه. والذي ألجم صاحبه، أو الجم العقل دون أن يقدم تنازلات لصالح الأهواء.. فعدل الى كتابه المعروف والمتداول الآن في (الأدب الجاهلي).

إن هذه الأطروحة المنهجية التي اقترحها طه حسين في بدايات هذا القرن، لم تكن ترجمة أو نقلا هجيناً عن الغرب، بل كانت اطروحة متمثلة معرفيا في كل ماأنتجه هذا الكاتب في حقل نظرية الأدب أو تاريخ الأدب أو النقد الأدبي أو دراسة التراث.

هذه المسألة تحيلنا الى مقاربة موضوعة غدت في الآونة الأخيرة، منطلقاً أساسياً في معالجة أية ظاهرة اجتماعية أو فكرية أو ثقافية وهي موضوعة المثاقفة بين الشرق والغرب.

يتردد اعتقاد أكاديمي بأن كل الترجمات والقراءات والتفسيرات التي تخضع لها النظريات في انتقالها، انما هي معرضة للتصحيف وذاتية القراءة مادام

المترجم أو الناقل أو الباحث لايعتمد النص في مصادره الأصولية. ويمضي أستاذ الفكر الاسلامي في جامعة السوربون(محمد اركون) في هذه المحاجة ليثبت أن الماركسية غير معروفة في العالم العربي، لأن معظم المترجمين والقارئين لايتقنون اللغة الألمانية، وبأن معرفة الماركسية تمت عن طريق اللغة الفرنسية أو الانكليزية أو الروسية، وبثقة الأكاديمي العارف طبعا باللغة الألمانية يتحدى (اركون) ان كان هناك نص ماركسي قد ترجم عن الألمانية في العالم العربي، ويردف متسائلا في حالة وجود هذا النص، ان تم نقله بأمانة وبمعرفة جيدة للغتين الألمانية والعربية، والتصحيف هنا مصدره -كما هو واضح- عدم العودة الى الأصول، والشك في أهلية الناقل ومدى صدقه ونزاهته، والنتيجة العلمية الطريفة لذلك، بأنه لايجوز الحديث في الماركسية الا للعارفين باللغة الألمانية، ومن هؤلاء الناس بالتأكيد الباحث (أركون).

وهكذا تغدو كل القوى والأحزاب والحركات التي تتبنى الماركسية جاهلة بها على اعتبارها تجهل الألمانية. والنزاهة والحيادية العلمية تدفع بأركون الى أن لايجد مثالا على التصحيف، والانتقال المشوه للنظريات سوى دخول الماركسية الى العالم العربي!.

وبعد هذا الاستقراء النظري، يخلص الى استنتاج ينعى فيه على الماركسيين العرب آراءهم وتحليلاتهم، فيسخّر من تقييم طه حسين وأحمد أمين كممثلين للاتجاه العقلاني الليبرالي، الذي كان تعبيراً عن نهوض البرجوازية المصرية، مؤكدا بثقة العارف بالألمانية، أو النصوص الأصلية، بأن طه حسين وأحمد أمين لم يكونا كذلك، لماذا؟ لأنهما ليس لديهما مصانع وعمال مأجورون!! وهكذا تتفتح المعرفة بالألمانية والأصول عن استنتاجات عبقرية من هذا النوع.

في دراسة له في مجلة الكرمل في العدد الأخير من سنة 1984، يعزو "ادوار سعيد" التصحيف الى شروط التغير في المكان التي تخضع لها النظرية في انتقالها، والمكان بالنسبة للباحث، يعني الشروط الموضوعية التي تفعل فعلها في اقتباس النظرية، ويسوق مثالاً على ذلك ماتعرضت له نظرية (لوكاتش) حول ظاهرة التشيء من تعديلات لدى "غولدمان وريموند وليامز" فالوعي الطبقي عند "لوكاتش" يتحول الى نظرة الى العالم عند "غولدمان" والوعي العصياني عند الأول يتحول الى نظرة مأساوية لدى الثاني، والسبب الرئيسي يكمن – حسب سعيد – وراء هذه التعديلات، وتكييف النظرية يعود إلى مقتضيات التمايز القائم بين بودابست (الجمهورية الهنغارية السوفييتية 1919) وباريس في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

بالاضافة الى عوامل أخرى تكمن في كون غولدمان يكتب كمؤرخ خارج وطنه، في جامعة السوربون ويقوم بعملية تهجين النظرية لتتناسب مع متطلبات رسالة نيل الدكتوراه في باريس.

ان موضوعة تدجين الوعي العصياني "اللوكاتشي" الى نظرة مأساوية تأملية تستسلم الى أقدارها التشيئية لدى غولدمان، يفسرها "ادوار" عبر تقنين واختزال أكبر لدور الوعي وفاعليته في مسألة الثقافة والتفاعل النظري الكوني، انها تأخذ في الحسبان المكان ضمن شرط خضوعه للوعي السائد. والعلاقات السائدة، وليس ضمن شروط حرية الوعي في تحديد مصائر اندماجه وموقفه من الوعي العام.

فلوكاتش بتطويره لنظرية "توثين السلعة" كظاهرة اقتصادية عند ماركس واستنباط تمظهرها في الوعي، وانعكاسها عليه بمزيد من التمفصل الكمي، الذي يبعثره الى أشلاء، تلك السمة التي تطبع النظام الرأسمالي، تدفع الإنسان الى الانفصال عن كليته الإنسانية، بفصل قوة العمل والانتاج عن

المنتج، وتلاشي الذات في تلافيف التضخم الصناعي الهائل للموضوع الذي يستعلن ذاته في شكل نظام عقلاني يستجمع شوارد ذوات مدرورة منفصلة عن ذاتها وكليتها الاجتماعية والإنسانية.

هذا التمزق الذي ينال الكينونة الإنسانية في النظام الرأسمالي، يجابهه "لوكاتش" بالوعي البروليتاري الذي فيه وعبره يمكن التغلب على التشيؤ والاستلاب وتحقيق الكينونة ليس البروليتارية فحسب، بل والإنسانية ذاتها.

على حين أن "غولدمان" يلغي دور البروليتاريا المتميز، وفاعليتها المتحققة في اندماجها وتلاحمها الطبقي، حيث يرى أنها قد اندمجت ببنية النظام الرأسمالي السلعي فطوقها التشيؤ وبذا تغدو ظاهرة التشيؤ والتي مؤداها الاغتراب والاستلاب قدر الإنسانية الذي لافكاك منه .

وبذلك فان تدجين لوكاتش ليس تدجينا باريسيا لبودابست، بل هو تمزيق للنظرية الى أحد أطراف المعادلة، وتفريغ لها من مضمونها الثوري واختزالها الى أفكار تأملية يرثي بها برجوازي صغير نفسه والمجتمع والمصير الإنساني.

اننا اذا كنا قد أطلنا في تناول هذه النقطة الجديرة بابحاث مستقلة ودراسات معمقة فان أهدافنا الاشارة الى دور الوعي الاجتماعي في عملية المثاقفة وانتقال النظريات واستجابتها للشروط التاريخية لهذه البيئة الاجتماعية أو تلك، وموقع الباحث أو الفكر كوسيط تفاعل، وليس في شرط انتمائه الى المكان فحسب، بل والقوة الاجتماعية التي يعبر عن رؤيتها وموقفها ووعيها الطبقي.

## ب- موقع طه حسين كوسيط تفاعل

لعله ليس من التسرع بالحكم القول: بأن بداية التفاعل التأصيلي بين الثقافي العربي المحلي والفكري الكوني العام، تمت من خلال المشروع الثقافي لطه حسين، وربما يكون كتابه في "الأدب الجاهلي" بداية البدايات الخلاقة في الاتصال بالفكر الغربي كمنظومة متكاملة.

ففي مقدمة تمتد لتبلغ السبعين صفحة يعرض من خلالها آراءه في الأدب - نظريته، تاريخه، حاملاً بشدة على أنصار القديم، " ليس في مصر أساتذة للغة العربية، وانما في مصر أساتذة هذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً. وما هو بالنحو. وصرفاً وما هو بالصرف، وبلاغة وما هو بالبلاغة، وأدباً وما هو بالأدب، إنما هو كلام مرصوف ولغو من القول، قد ضم بعضه إلى بعض، يكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه وقد أقسمت لتقيئه متى أتيح لها هذا ".

ويمضي في اقتراح سبل الإصلاح ومرجعه في اقتراحاته هو ماألجزته الأمم الأخرى وبالتحديد الغرب.

غير أن الأشكال الرئيسية، التي سنلح عليها، تتمثل في أن مشروع طه حسين التحديثي الأدبي، ودعوته الى تطويره مناهج البحث والأخذ بالمثال الغربي، لم يكن مشروعا تحديثياً، ينحصر في اطار هذا التيار الأدبي أو ذاك، هذه المدرسة أو تلك، أي أن مشروعه لم ينطو على بعض الأطروحات الأكاديمية أو التقليعات الثقافية والأدبية العابرة في المجتمع الغربي. بل التقط الجوهر المميز لعقلانية الثقافة الغربية، المتمثلة بالديكارتية والتي غدت في زمن طه تكتسب طابعا اجتماعيا في هذه المجتمعات في حين أنها لم تكن تمثل الا طموحا تنويرياً ونخبوياً فائقاً بالنسبة للمجتمع العربي. أي أن مشروع طه

حسين لم يكنِ مشروع تحديث أولي فقط، بل كان مشروع تحديث للعقل العربي عموماً.

حقاً لقد أكثر من الإشارة الى (سانت بيف – تين) ودعا إلى العودة إليهما، وتحدث عن الأدب الوصفي والإنشائي، واستغرق في محاجة أنصار القديم، وظل الموضوع مثار الحوار في الأدب، غير أنه وتحت عنوان محدد "منهج البحث" يميط اللثام، ويفصح بما لايدعو للتساؤل والتأويل والتعمل الى أن مشروعه هو مشروع علمي يتجاوز حدود مناقشة أنصار القديم وتردد الخلاف حول اشكال دراسة الأدب والنحو والبلاغة. (أريد أن أقول أني ساسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. اريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما. ويجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل مايتصل بها وأن ننسى مايضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب أن لانتقيد بشيء ولا نذعن لشيء، الا لمناهج البحث العلمي الصحيح).

في اطار ماتقدمنا به من حديث عن انتقال النظريات، وما يتعلق بموضوعة التفاعل الجدلي بين الثقافي المحلي، والفكري الكوني نتوقف عند موضوعة رئيسية شكلت المضمون الرئيس والجوهري لتفاعل طه حسين بالفكر الغربي وهي علاقته بالديكارتية.

## طه حسين والديكارتية :

الدكتور حسين مروة في كتابه الموسوعي القيّم "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية"، يرى أن مقولة "الشك" في دراسة طه حسين "مأخوذة من جانبها الشكلي المحض أي دون استيعاب أساسها الفلسفي المعرفي في مذهب ديكارت".

وينطلق الدكتور مروة في حكمه هذا من أن المذهب الديكارتي يلغي كل مااكتسبه الوعي البشري، على مدى تاريخه الطويل السحيق، من معارف في الوقت الذي يستحيل الغاء هذا الوعي حتى بارادة الوعي نفسه، لأنه أصبح يتمتع بصفة الواقع التاريخي الموضوعي.

ومن جهة أخرى يرى أن طه حسين "بعيد جداً عن فكرة إلغاء ماحفظه وعيناً من الأدب العربي وتاريخه، أي الغاء الأصول المكونة لواقع هذا التراث، أي تنظيف وعيناً من هذه الأصول المكدسة في تاريخنا، أو حذف هذا الواقع التاريخي" ص(072).

وأستاذنا الدكتور حسين مروة، في مقارنته هذه، نجده متكثراً أو مغالياً بعض الشيء في تقييمه لديكارت ولطه حسين ولنوعية العلاقة المنهجية بين الاثنين.

<u>فهو يرفض المقولات الفلسفية الديكارتية للأسباب التالية:</u>

- *النقطة الأولى*: تتمثل في معادلة ديكارت الشهيرة:" أنا أفكر...اذن، أنا موجود" حيث يرى فيها الدكتور مروة "مقولة تضع ديكارت مباشرة في قلب المعسكر الثاني الذي يثبت الوجود بالفكر" أي ينفي موضوعية الوجود".

- *النقطة الثانية*: وهي الغاء المذهب الديكارتي لدور المعرفة الحسية في عملية تحصيل الحقيقة.

- *النقطة الثالثة*: الغاء الديكارتية لكل مااكتسبه الوعي البشري من معارف .

- *أما النقطة الرابعة*: فهي حسب الدكتور مروة اعادة الوعي البشري، بعد تنظيفه من مكتسباته المعرفية التاريخية الى نقطة الصفر" ويرى في ذلك لاتاريخية مستحيلة موضوعياً بوجه مطلق..

إننا لو تأملنا هذه الملاحظات على الديكارتية فسنتبين مظهر المغالاة في اعتباره لمقولة " أنا أفكر.. اذن أنا موجود" مقولة تضع ديكارت في المعسكر المثالي.

على حين نجد آراء وقراءات تنطلق من المادية الجدلية تنحى منحا مغايرا، بل هناك اجماع فلسفي على اعتبار ديكارت مؤسس للمذهب العقلاني. فالموسوعة الفلسفية السوفييتية ترى في "راي ديكارت، المادي في جوهره، عن الطبيعة ونظريته في تطور الطبيعة، وعلم النفس الفيزيولوجي المادي عنده ومنهجه المادي المعادي للاهوت، وقد أثرت جميعا في النظرة الشاملة المادية للعالم".

وترى الموسوعة أن استخدام ديكارت لصيغة "أنا أفكر اذن أنا موجود" لاستنباط وجود ا لله ثم استنباط واقعية العالم الخارجي، وليس نفي موضوعية الوجود، على حد تعبير الدكتور مروة.

والموسوعة الفلسفية الانكليزية تذهب الى أنه " من البيّن بذاته أن شيئا لايمكن أن يفكر دون أن يكون موجوداً " وهي تقدم صيغة "أنا أفكر، بسياق المذهب الشكي لديكارت معتبرة أن المحال الوحيد عند ديكارت شكه

في أنه يفكر، لأن الشك ليس الا نوعا من التفكير – فهناك على أقل شيء واحد – هو أنه يشك، لأنه لو شك في أنه يشك، فسيظل الثابت على نحو يقيني أنه يشك".

هذا الاستدلال المنطقي الذي يستنبط وجود الشك حقيقة عبر الشك:، ينقل الفكر من صيغته كماهية للوجود، أو سابق له الى شكل عقلاني للبحث عن الظواهر حيث "الغاية القصوى للمعرفة عند ديكارت بأنها تحكم الإنسان في قوى الطبيعة"، وادراك العقل والمعلومات وتحسين ماهية الإنسان، والإنسان "كي يحقق هذه الغاية عليه أن يرفض الايمان بأي شيء، الى أن تثبت البرهنة عليه بشكل كامل". ولا يتضمن عدم الايمان هذا ان الوجود كله لايمكن معرفته بل هو منهج لاكتشاف البداية الأصلية غير المشروطة في المعرفة التي حددها ديكارت بأنها "أنا أفكر..اذن، أنا موجود".

تأسيساً على ذلك نرى في هذه الصيغة شكلاً منهجياً للاستدلال على الحقيقة واستنباط المعرفة أكثر منها صيغة مثالية تتعلق بماهية الوعي وعلاقته بالوجود، انها طريقة لمعرفةالعالم. فديكارت – هو أول من حاول بالفعل ان يتخلى عن "النظر بعين ا لله الى العالم، حسب الموسوعة الانكليزية".

من هنا يمكننا تلمس مغالاة –الدكتور مروة– في حكمه بعلاقة طه حسين الشكلية بمنهج ديكارت، وان كان بعيدا عن فكرة الغاء ماحفظه وعينا من الأدب العربي، فانه يتسق مع المفهوم الديكارتي حول رفض المسلمات، بمعناها الايماني، للوصول الى البداية الأصلية غير المشروطة للمعرفة.

وبالأخير فان جوهر التقاء طه حسين بديكارت يستند على مرجع استخدام العقل في وجه الايمان، الشك في وجه التسليم.

*نخلص من ذلك كله الى عدة نتائج:*

- لم يكن طه حسين مجرد ناقل، أو مثقف كولونيالي، سيما اذا علمنا أن هذا الكتاب قد صدر بعد سبع سنوات من ثورة 1919، هذه الثورة التي أثبتت فعالية البورجوازية المصرية في قيادتها للشارع الجماهيري، وممارسة هيمنتها الطبقية عندما استطاعت أن تجعل من مشروعها الطبقي، مشروعا يحقق طموح جماع الأمة، وعندما استطاعت أن تجعل من أهدافها الخاصة أهدافا وطنية، وان عجزت هذه البرجوازية عن مواصلة مسيرتها الثورية وتحقيق برنامجها بحكم مااتصفت به تاريخيا من صفات المساومة ومن ثم المصالحة خشية الجموح الجماهيري من أن يتجاوزها. وخضوعها لشرط العلاقة التبعية التي يفترضها النظام الرأسمالي، وما يترتب عليه من خضوع البورجوازية الناشئة للبرجوازية الغربية الأقوى. غير أن انكسار الصيرورة الطبقية للبرجوازية المصرية، والذي استتبعه انكسار مماثل في مشروعها الثقافي التنويري كمثال "العقاد" لم يؤد الى انكسار المشروع العقلاني التنويري لهذا المفكر الفذ – "طه حسين".

- إن أصالة المشروع التنويري لطه حسين تتمثل في الكبابه على الحفر في الجذور، مواجهة الذهن العربي منذ تخلقه، أي منذ اللحظة التي اتفق على أنها بداية تشكل خصائص الثقافة العربية، وهي الشعر والنثر الجاهليين، وعندها تتبدى كتابة طه حسين عن المام موسوعي فائق في معرفة الأصول، والاحاطة الشاملة بكتب التراث، والتفقه العميق، بالمذاهب الاسلامية، وأنساب العرب، وأصول الفقه والتشريع والمنطق مقارعا الأزهريين –الذين كان واحدا منهم– الحجة بالحجة من خلال احاطة عميقة باللغة العربية ليكتسب اسلوبه طابعها وخصائصها وروحها، تلك اللغة التي اكتسبها – ليس مبالغة القول– انها الوريث لأرفع أشكال النثر العربي الكلاسيكي.

- إن انتقال النظرية –والحالة هذه– تعكس تفرد الفرد الذي عرف اللاتينية والفرنسية، واتصل بالعقل النوعي لعصره الكوني و المحلي، واستطاع بوعية الألق المتفرد، لا أن ينقل فكراً مثالاً، أو وعياً فردياً ساكناً –وان كنا لاننفي تميز الملكة الفردية للكاتب– بل كان طه حسين يمثل ذروة التفاعل التأصيلي للمشروع التنويري الذي بدأه (الأفغاني ومحمد عبده) وبتحقق مشروعه المفتوح كانت تتحقق الهيمنة الطبقية لبرجوازية لها عراقتها، وباستمرارية مشروعه المتحقق حتى لحظتنا الراهنة، تتكشف الملكة النوعية التي كثفت أعلى الخصائص النوعية المميزة لقرن العرب العشرين. ويبرز عجز البرجوازية عبر تبعيتها الاقتصادية والسياسية. والتي نادرا ماعلمتها التجارب، وان شاء لها أن تتعلم، حجبت مصالحها عن بصيرتها وعي التعلم مفتتة على نفسها وشعبها والتاريخ.

- إن استمرارية المشروع التنويري لطه حسين والحسار قاعدته الاجتماعية الطبقية، تتوج الطابع المميز والخاص للوعي، ودوره السباق عندما يلتحم بشرطيه: الواقعي والتاريخي، ويندمج في سيرورتهما التي سرعان ماتكتسب خواصهما المادية، وقانونيتهما الخاصة.

- إن انتقال النظرية هنا يحلق فوق شروط المكان دون أن ينقطع عنه، فهي تحلق فوقه، لأنها لم تتكيف وتتدجن وفق متطلبات (القاهرة) في عشرينات هذا القرن، وضغوط الأزهر كمؤسسة للثقافة السائدة والمهيمنة ولا تنقطع عنه –عن شروط المكان– لأن النظرية كانت تواجه بثبوتيات ولاهوتيات وفكر ووعي مختلف، مصارعة العقل الميراثي الجشع في حرصه على غلاله واغلاله التي تغل وعيه وبصيرته.

- واذا كانت الديكارتية في اوربا قد اطمأنت الى مواقعها، وبدأت تتحول الى وعي جماعي في العقل الأوربي، فلا شك أنها كانت وعياً عصيانياً متمرداً،

وفي أحايين كثيرة، شرساً عندما توسل به طه حسين كسلاح معرفي، ان عصيانية الوعي للوكاتشي وتحويله الى نظرة مأساوية استسلامية عند غولدمان، تتحول الى معادلة مضادة في علاقة ديكارت -طه حسين. فالديكارتية بدأت تميل لتصبح الوعي المأساوي الذي يضع العقلانية الغربية أمام تساؤلات المصير، لعقل بدأ مرحلة الانهيار وهو يخرج من حربه العالمية الأولى، هذا الوعي المأساوي الممهور باليأس في الغرب، ينهض شاهرا أسئلته المعرفية المنهجية في الشرق، متحولا الى هاجس يقض مضاجع المؤسسة الثقافية العربية الرسمية حتى الآن، مفسدا عليها أهواءها القومية والدينية.(1)

إن دراسته للتراث العربي كانت تعتمد محورين:

1- المحور الابستمولوجي: الذي يغوص في خصائص اللحظة المعرفية التي هي موضوع البحث، كاشفا عن مميزاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، وأثرها في الأدب وما أدت اليه من نحل ونسب زائف اعتمادا على المنهج الفيلولوجي.

2- محور تاريخي: حيث يتلمس السيرورة الأدبية في أشكال توضعها وتشخصها، وان كانت التاريخية في وعي طه حسين تقصر عن التقاط جوهر قانون التطور، على أنه حركة مستمرة باتجاه تشكيلة اقتصادية اجتماعية أرقى، الا أن هذه التاريخية لاتغيب قانون التطور والتحول، حيث مضمونها أقرب الى الفهم الهيغلي القائم على التطورية الملائمة لـ "روح العصر" أو ماكان يدعوه الديسمبريون بـ "بروح الزمن"، من خلال التعويل على أهمية الوعي وفاعلية الفكر كأولوية في عملية التغيير وفق رؤية عقلانية نخبوية.

---

(1) لاتزال جامعاتنا حتى اليوم تدرس الأدب الجاهلي من خلال معارضة أطروحات طه حسين في كتابه "الأدب الجاهلي". وهي تدخل الخصومة بالحماس نفسه الذي شهدته عشريات هذا القرن، لكنها تنخرط بهذه المعركة بأسلحة منهجية - .

## *ماذا تبقى من طه حسين إذن:*

إن طه حسين ارث بلا ورثة، ولذا فقد انقض عليه أصحاب الأهواء. فلا يزال في العديد من جامعاتنا، يدرس الأدب الجاهلي والاسلامي من خلال معارضة عقلانية هذا الكاتب العظيم، بأهوائهم الغثة، ولا يزال فكر طه حسين يبحث عن مخاطبه النوعي، لايزال يمارس ابتكاره المنهجي دون أن يتحول الى وعي اجتماعي، لقد انكسر المشروع التنويري العقلاني العربي وفتت مبددا في فراغ الخليط الثقافي العجيب للثورية الشعبوية للفئات الوسطى التي هيمنت سياسياً، ولكنها لم تقدم كمشروع ثقافي سوى الأهواء، التي أنكرها طه حسين وازدراها أشد مايكون عليه الإنكار والازدراء.

في ندوة أخيرة له قبل وفاته بسنة، أجاب على تساؤل للكتاب والمفكرين المصريين يستفتيه رايه في كتاباتهم قائلاً:

"إن قراءاتهم مسطحة، وما يكتبونه اكثر تسطيحا، ويضيف أنه لايستثني من حكمه سوى محمود أمين العالم".

أليس في تصريحه هذا مغزى عميق لخيبته في ورثائه، وأمله في ورثة من طراز نوعي آخر، وجدهم في مثال الكاتب اليساري محمود أمين العالم الذي كان من أوائل من اصطدم معهم.

---

– لاترقى الى المستوى الفكري الأصولي السلفي الذي واجهت به المؤسسة الدينية الأزهرية، تجديد طه حسين للفكر العربي ودمجه للمنهج الفيلولوجي في بنيته. وكمثال لهذه الخصومات المستمرة التي تفتقد لرصانة التكوين الكلاسيكي للفكر الأصولي، يمكن العودة لكتاب جامعي مقرر في كلية الآداب بحلب، وصادر عن المؤسسة الجامعية للنشر، للدكتور محمد التنجي، الذي يعرض بحماس آراء كل من تصدى ناقدا لطه حسين دون أن يقول جديدا، الا جديد الأهواء القومية الشعارية التي ترنو باعجاب شديد للأهواء السلفية في عشرينات هذا القرن.

### جـ - (المرايا المتجاورة) البنيوية وتشييء الممارسة:

يقدم الدكتور جابر عصفور كتابه الهام والقيم "*المرايا المتجاورة*"(1) بمقدمة يحاول فيها التعرف على طبيعة الفكر النقدي عند طه حسين، وذلك من خلال اكتشاف الصيغة التكوينية التي ينبني بها هذا الفكر، وهو في سعيه لاكتشاف الخصائص النوعية لهذا الفكر فانه يحرص على أن يتعامل معه بوصفه وحدة متكاملة، للوصول الى اساس تحتي، يرد التنوع الى الوحدة، والتغير إلى ثبات.

ويقدر الباحث بانه لايمكن فهم طه حسين الناقد الا بهذا المنهج القائم على اكتشاف العناصر التكوينية، والعلاقات التي ترتبط بها حركة هذه العناصر في مداراتها المتجاوبة والمتنافرة للوصول الى العلة الأولى التي تحكم بناء العالم النقدي عند طه حسين.

وهذه العلة تتبدى بالعقلانية النقدية التي يؤرقها اتزان المنهج، حيث تلوذ بالديكارتية في طرائق التثبت، مثلما تلوذ بالمكتسبات المنهجية في اجراءات البحث التاريخي الحديث، فيتقبل طه حسين افكار "تين" بعد أن يمزجها بأفكار أستاذه -في الجامعة المصرية- "كارلو"، ويتقبل افكار "سانت بيف" بعد أن يعقلنها بأفكار استاذه -في باريس- "جوستاف لانسون"، ليسعى -بهذه العقلانية- الى فهم الأعمال الأدبية بوصفها دوال على مدلولات تقع خارجها، في المجتمع أو العصر وفي شخصية الأديب أو عالمه التاريخي.

ويرى الباحث أن هذه العقلانية النقدية يجاورها نزوع الى نقد انطباعي ينفر من العقل،ويكاد ينفي المنهج، ويلوذ بنقاد من أمثال أناتول فرانس

---

(1) كتاب يقع في 509 صفحات من الحجم المتوسط - تأليف الدكتور جابر عصفور- الهيئة المصرية للكتاب - 1983.

وجول لومتر، حيث تمتزج طرائقهم بنهج استاذه -في الأزهر- سيدبن علي المرصفي، ليؤكد ان الناقد أديب يبغي "التذوق..المتعة".

ويتعايش في المنهج النقدي لدى طه حسين الناقد "المحدث" الذي يرى في الأدب تعبيراً عن الشخصية والعصر وتصويراً للمثل الإنسانية العليا، ومن جهة أخرى الناقد "القديم" الذي يتاثر خطى القدماء (ابن قتيبة، الأمدي، الجرجاني..) فيرى في الأدب "صنعة" يسبق التخطيط فيها التنفيذ، ويستقل المعنى فيها عن لفظه، مثلما يراه "محاكاة" تراعي دقة الوصف وأمانة النقل، وطرافة التصوير وبراعة التشبيه، الأمر الذي يدعو الباحث -جابر عصفور- الى المبادهة بمفارقات ينطوي عليها نقد طه حسين، حيث يرى أننا ازاء مجموعة متباينة من النقاد، أو مجموعة متباينة من الأبنية النقدية، الأمر الذي يؤدي الى التسليم - في غير حالة - بوجو فوضى بنائية متأصلة في نقد طه حسين، وذلك من منظور التعاقب الأفقي، لكن لو أضفنا منظور التزامن الراسي الى المنظور السابق التعاقبي، ومركزين على عناصر الثبات التي تكمن وراء التغيير، وعوامل الاتفاق النوعي التي تقابل التباين الكيفي لأدركنا - حسب الباحث- أن نقد طه حسين ينطوي على نوع من البناء، له وحدته المتميزة، وصيغته التكوينية الخاصة.

ويكتشف -الباحث- أن هذه الصيغة التكوينية تتكشف عبر التكرار اللافت الملح لكلمة (المرآة)، فاذا تتبعنا السياقات والوظائف الدلالية التي يؤديها تكرار (المرآة)، والكيفية التي تترابط بها دلالاتها. وتتجاوز مدلولاتها، وضعنا أيدينا على العناصر التكوينية للفكر النقدي عند طه حسين، باعتبار ان كل عنصر من هذه العناصر يفضي الى المرآة، لتتدعم المجاورة التي تربط بين عناصر الفكرة بالمرآة مثلما تتكشف بها.

ينطلق الباحث من موضوعة تقول بأن تشبيه الأدب بالمرآة تشكل عنصراً ركنيا في الفكر النقدي عند طه حسين ابتداءا من "تجديد ذكرى ابي العلاء" (1914) وانتهاء بكتابي "خواطر" و "كلمات"(1967).

ويمضي الباحث مقلباً هذه المرآة في مواجهتها لموضوعها، مقسما كتابه على ضوء مواجهات هذه المرآة ففي القسم الأول يتناول مرايا الأدب حيث تنطوي هذه المرايا على صلات وظيفية متنوعة، ففي الفصل الأول من هذا القسم يتناول (مرآة المجتمع)، من حيث صلة المجتمع بالأدب والأدب بالمجتمع، والالتزام والحرية، كاشفا عن الوجه السالب والموجب للمرآة في الممارسة النقدية عند طه حسين، وفي الفصل الثاني يتناول (مرآة الأديب) من خلال صلة العام بالخاص، وفي كون الخاص يتمثل في غلبة عنصر الذاتية عند الأديب وهذا مايميزه عن المؤرخ، فهذه الذاتية هي التي تبرز الخاصة الخيالية لعمل الأديب، ذلك لأن الخيال لايتحرك الا تحت وقدة الانفعال بالأشياء أو الأحداث، وفي هذا السياق يتناول الكاتب مفهوم التعبير والصدور الطبيعي وثنائية اللفظ والمعنى ومعضلة الأداء.

وفي الفصل الثالث يتناول المستوى الإنساني في صلته بالمرآة، وكيف تتجلى هذه الإنسانية في العلاقة الدلالية الوظيفية لحضورها التشبيهي في مرايا طه حسين، متناولا عنصر التغير والثبات في الأدب، وموضوعة وحدة التراث الإنساني ووحدة الظواهر الأدبية، مرآة الخاص والعام، ومن ثم الجمال والمثل الأعلى.

والقسم الثاني من الكتاب ينتقل فيه من (مرايا الأدب) الى (مرايا الناقد) موزعا هذا القسم على ثلاثة فصول، متتبعا فيها سياقات حضور المرآة في علاقة الأدب بالنقد، عارضاً ومحللاً لمفهوم طه حسين المتصل بالأدب الانشائي والوصفي، ومن ثم علاقة الناقد بالعمل الأدبي، ومسألة النقد

الانطباعي، واصفاً طه حسين بأنه ناقد انطباعي، وكثيرا ماوصف طه حسين بهذا الوصف -حيث يرى الدكتور عصفور أن طه حسين يكشف عن انطباعيته عندما يتخلى عن السعي وراء مرآة المجتمع، أو الأديب أو المثل الأعلى للانسانية.

وفي الفصل الثاني يتناول الأدب النقدي، متناولاً العلاقة بين النص الأدبي بوصفه مرآة تنعكس عليها الحالة التي يعانيها الناقد، حيث يتناول طه حسين النص على أساس من حالة وجدانية، معيداً إنتاجه، بتجديد دلالاته مفقداً بذلك النص خاصيته كموضوع مستقل، ويتمثل ذلك في المعارضة الأدبية، والقص الخيالي والتمثيل الكنائي للنقد.

وفي الفصل الثالث يتناول الباحث طبيعة الحديث النقدي، حيث يتسم بطابع حديث الأصدقاء نظراً لكون العلاقة بين الناقد الانطباعي والعمل الأدبي، علاقة وجدانية تقوم على لون من الحب، حيث تتوضع هذه العلاقة في شكل "الحديث". فالراوي في قصص طه حسين ينفي عن نفسه صفة "القص" ليؤكد صفة "الحديث" وطه حسين الناقد ينفي عن عمله -أكثر من مرة- صفة "الدرس" أو "النقد" ليؤكد صفة "الحديث". وهذا الحديث يتسم بخاصية التواصل اللغوي الحر الذي يأخذ شكل "الخواطر المرسلة" أو مايقربه الى "المسامرة الحرة"، أو "أحاديث مابعد العشاء"، حيث التلقائية والعفوية والتوحد.

ان اتسام الممارسة النقدية بسمة الحديث تؤدي الى حضور طاغ لأنا الناقد تلغي الطرفين اللذين تتوسطهما ذات الناقد، وهما العمل الأدبي والقارئي وهذا مايفسر سيطرة ضمير المتكلم على الحديث النقدي عند طه حسين، حيث يمثل مكان الصدارة، لايكاد يدنو منها سوى ضمير المخاطب، لكنه يظل ضميراً مذعناً، تابعاً، سالباً، مما يؤدي الى اكتساب الخطاب النقدي

عند طه حسين ثلاث وظائف متباينة، أولها خطاب الناقد الذي يتصف بطابع الفعالي يكشف عن موضوع العمل أكثر مما يضيء العمل الأدبي في ذاته، وثانيها توجه الخطاب الى المتلقي في صيغ طلبية، وثالثها التركيز على العمل الأدبي، بموضوع الخطاب، عبر توجيه المتلقي الى أجزاء أو عناصر بعينها من العمل الأدبي لتتأسس على ثنائية الحب والكره التي مصدرها القلب أكثر من العقل مما يؤدي بالأحكام النقدية الى نوع من التذبذب والحيرة التعبيرية في التحليل والتعليل والتفسير.

وهذه الحيرة التعبيرية تفضي الى حيرة معرفية تتمثل في التصدع المعرفي داخل لحظات الناقد ذاته الذي يحدث أن يجد جانبا من نفسه -في العمل الأدبي- في نفس الوقت الذي يفتقد فيه جانبها الآخر، فيظل قريبا من العمل الأدبي وبعيدا عنه في آن، سيما عندما يتعامل مع مجموعة من الأعمال الأوروبية الحديثة، لاتتوافق مع الأطر المعرفية السابقة عنده. ولا تصلح لأن تكون مرآة يجتلي فيها الناقد ذاته ومؤدى ذلك نوع من "اللاأدرية" التي يتعايش فيها الممكن معرفته وإنكاره في نفس اللحظة. سيما في موقفه من مسرحية "لحن الى كروترز" لتولستوي التي يقدمها بيت موليير في باريس، والتي تندرج في سياق الغرب الذي يالفه طه حسين، لكنها تحمل خصائص روسية مَمايزة لما ألفه في موروثه الثقافي الغربي، حيث تتبدى له مع مجموعة من الأعمال الطليعية لكامو وكافكا وجيرودو وفاليري كعالم غريب عنه، تتعارض مع ايمان طه حسين -مع الجاحظ- في أن الأصل -في الكلام- هو "الابانة" ولذلك يحاول -جاهدا- أن ينفي غموض هذه الأعمال بجذبها الى عالمه المألوف. وذلك في ان يبحث لها في تراثه أو في عالمه المألوف عما يعده مساويا لها أو أصلا لها، يستعين به على التعرف والفهم، ومن هذا المنظور يمكن أن يجد طه حسين في تشاؤم بشار والمتنبي وابي العلاء مايعينه على فهم تشاؤم كافكا.

ويمكن تكثيف خلاصة البحث النقدي للدكتور عصفور في الفكر النقدي لطه حسين في كون العملية النقدية عند طه حسين تتصارع فيها حركتان متجاورتان في المكان، متعارضتان في الاتجاه، حسب تعبيره.

ففي الحركة الأولى تتحرك العملية النقدية من العمل الأدبي الى أصل قبلي سابق، يرتبط بالمجتمع أو شخصية الأديب. لالتماس صلة العلاقة بين الصور المنعكسة في مرايا المجتمعات والأدباء والأصل الذي تصوره هذه المرايا، فيحلل طه حسين عناصر الأعمال الأدبية من حيث علاقتها بهذا الأصل، ويحكم عليها من حيث تمثيلها لهذا الأصل.

أما الحركة الثانية فتتمثل بتنقل العملية النقدية من العمل الأدبي الى الآثار التي يخلقها العمل في نفس الناقد فيلجأ طه حسين الى تحليل النصوص والأعمال الأدبية بمثابتها عللا لمعلولات تنبثق في داخله، وبوصفه قارئاً متلقياً لابد له من تفسير العمل الأدبي وفق علاقته بالانفعال الذي يثيره في ذات الناقد، ويغدو الحكم على العمل الأدبي رهينا بقوة أو ضعف قدرته على اثارة هذه الانفعالات.

ويذهب الدكتور عصفور كاشفا عن المرجعية التي تستند اليها هاتان الحركتان، فيرى أن الحركة الأولى تصل طه حسين بـ "تين" و"سانت بيف"، وتمكنه من أن يجاور بين افكارهما وافكار تراثه النقدي، كما تمكنه من المجاورة بين "كارلو نالينو "و "ابن خلدون" و"أوجست كونت"، مثلما يجاور بين مفاهيم "نظرية التعبير" في النقد الأوربي ومفاهيم "اللفظ والمعنى" في البلاغة العربية الموروثة، حيث يمكن أن تناقش الوظيفة الاجتماعية للأدب، على نحو يجاور بينها وبين وظيفته التعبيرية، ليتجاور الجبر التاريخي لحركة المجتمعات مع الجبر النفسي لابداع الأدباء، ولنقل ان الحركة الثانية تصل طه حسين بالنقاد الانطباعيين، من أمثال لومتر وأناتول فرانس وتجاور بين افكار

هؤلاء النقاد والعناصر الانطباعية في تراثنا النقدي، ابتداء من لغويي القرن الثاني للهجرة وانتهاء بسيد بن علي المرصفي.

ويخلص الباحث -عصفور- الى أنه بمقدار ماتصبح الأعمال الأدبية، في الحركة الأولى، مرايا تعكس الأدباء والمجتمعات يتحول النقد نفسه، في الحركة الثانية، ليصبح مرايا تعكس الناقد، وتصور نوازعه الذاتية. فنواجه مرايا الناقد بعد أن كنا نواجه مرايا الأدب.

مما لاشك فيه أن كتاب "المرايا المجاورة" لايحمل قيمته في كونه دراسة واسعة وشاملة وعميقة في النقد الأدبي لدى طه حسين فحسب، بل ان هذا الكتاب يحمل قيمة منهجية تشكل اضافة جديدة في النقد الأدبي العربي، والدكتور عصفور قدم مساهمات فعالة على هذا المستوى في دراساته عن الصورة الفنية ومفهوم الشعر، هذه المساهمات قمينة بأن تمنح الباحث حق الحوار المتكافيء مع الموضوع والقدرة على تجاوز الموضوع المعني بالبحث.

منذ الصفحات الأولى من كتاب "المرايا المتجاورة" نواجه بعدة نقدية تتخذ من البنيوية مرجعاً منهجياً أساسياً.

غير أن البنيوية التي يصطنعها -الدكتور عصفور- أداة للبحث والتحليل تتبدى عن حضور طاغ لها تمتلك الباحث أكثر مما يمتلكها، فيخلص لها أشد الاخلاص، ويسرف في الغلو فيها أشد الاسراف والغلو وأعنفه، كما كان يمكن لطه حسين ان يعبر في محاورة ناقده.

لقد ظلت البنيوية في حدود الامتلاك، دون أن تتخطى ذاتها باتجاه التملك لتتحقق عملية التجاوز، كما يشير الباحث الى ماعلمهم اياه طه حسين -في الجامعة- أن نفهم لنمتلك، وأن نمتلك لنتجاوز. ان الطموح لامتلاك رؤية نقدية ينتظمها منظور متجانس له صيغته التكوينية القادرة على

تحقيق وحدته البنيوية المتميزة، قادت البحث وما أكثر ماتفعل البنيوية ذلك— باتجاه اختزال تنوع السياقات وتعدد أنساق الممارسة الفكرية والاجتماعية والثقافية والنقدية وما تنطوي عليه من منظومة أفعال تحكمها علاقات تشارطية كثيفة بكثافة الحياة التي عاشها هذا المنور الكبير طه حسين.

لقد اختزلت التجربة والممارسة الفكرية الحية الى حدود ترسيمها ألسنيا بـ "المرآة"، لتتشيأ الممارسة في اللفظ، وليغدو الدال ذاته بديلا لتنوع السياقات التي يتخذها المدلول فلكا حرا لمدارات وظائفه المتعددة والمعقدة بما هي مركبة.

لقد برهنت البنيوية المطبقة منهجياً في "المرايا المتجاورة" عن جاذبيتها بتملكها لرؤية المؤلف، وبما أتاحت له من مقاربات من زوايا مختلفة للعناصر البنائية لنص طه حسين، لكنها برهنت على محدوديتها عندما أرادت أن تتجاوز ذاتها كأداة تقنية باتجاه تحولها الى أداة استدلال واستنباط معرفية قادرة على امتلاك المعرفة كمنظومة فلسفية مؤهلة على الاختراق الاستراتيجي للظاهرة، ولذا فهي عندما حاولت أن تفسر الحيرة المعرفية لدى طه حسين، لم تتمكن من امتلاك المعرفة أكثر من حدود المنطق الشكلي الذي يبحث في التناقض المعزول عن السياق، فذهبت تتقصى الكيفيات التي يتجلى فيها الموضوع دون اكتناه معرفي للموضوع ذاته، وعندما يتم تجاهل الحضور المستقل للموضوع بعناصره التكوينية الركنية في التاريخ، يغدو من العبث البحث عن معادلاته وتماثلاته الكيفية التي هي في طور صيروري دائب.

لقد ارتضت البنيوية في (المرايا المتجاورة) أن تكون بنيوية مدرسية صالحة للشرح والتفسير، اي ارتضت أن ترتهن الى حدود بنيويتها اللغوية النصية (المرآتية)، دون ان تتخطى حدود بنيويتها النصية الصغرى باتجاه البنية

الكبرى للتاريخ، حيث الحوار بين البنيتين يفتح الآفاق للانتقال من التفسير الى التعليل فالتأويل فالمغزى.

من هنا فان المنهج المطبق رصف المرايا على قارعة طريق الممارسة النقدية لطه حسين، فتبدت معاينة أزمة التجاور التي صدرتها الى النص موضوع البحث، لنظرا لحجم المسكوت عنه في ممارسة طه حسين، وكم تسكت البنيوية عن التنوع في الحياة (نصاً معاشاً، مقروءاً، أو مكتوباً) لصالح وحدة منظومتها التشييئية عندما لاتغادر نصية اللغة باتجاه التاريخية المتنوعة للغة كملفوظ وكلام وخطاب، وبذلك فقد اختصرت المرايا المتعددة في زوايا انعكاساتها الى مرآة وحيدة. هذه المرآة هي مرآة البنيوية القادرة على التقاط التفاصيل في راهنيتها الشديدة، لكنها العاجزة ابدا عن ادراك حركة التفاعل الجدلي بين هذه التفاصيل، وهذا هو المأخذ الرئيسي لها على مرايا طه حسين، وفي ذلك مفارقة ينطوي عليها كتاب "المرايا المتجاورة" الذي يبرهن على أن التراكم الذي حققته الثقافة المصرية -ان كان تراكما تجاوريا أو اثمر عن كيفيات نوعية- هو تراكم خليق، وفي حالات كثيرة سيما حالة هذا الكتاب (المرايا المتجاورة) - بمؤسسين كبار لهذه الثقافة كطه حسين موضوع بحثنا.

إن المنهج البنيوي المطبق في "المرايا المتجاورة"أدى إلى تقزيم القامة العملاقة للعميد في تاريخ فكرنا العربي الحديث، لالسبب إلا لأن العميد قد توفي قبل تعرفه على البنيوية، وقبل عودة تلاميذه من أوربا وهم يحملون بضاعتهم البنيوية بوصفها نهاية تاريخ العقل، بعد أن ضيّعوا التاريخية التي تشكل عصب المنهج العقلاني لنص طه حسين المفتوح على التاريخ الذي نسي التلاميذ دروسه، كما نسي التلاميذ أن أستاذهم العميد هو مكتشف قارة التاريخ العربي بلا منازع، حتى ولو عجز المنهج البنيوي عن استبصار قارة التاريخ بعد أن أوصد دونها أبوابه.

# الفصل الثاني

## المنهج : بين وظيفة العقل المصباني، وانتاج الوعي المطابق

إن البحث عن الخيار النهضوي بين التغريب اللاشرطي والأصالة المشروطة يشكل فحوى كل المشادات التي انطوى عليها الصراع بين تياري القديم والجديد، وكانت تجربة طه حسين مع الكتابة بشتى تجلياتها وأشكالها الفكرية والتراثية والأدبية تحتوي على هذا الهم الاشكالي، مما جعل من نتاجه تعبيرا مكثفا لجميع وجوه وصيغ الفكر النهضوي، بما أحدثه من نثر عربي بسيط مؤثر، فرض اسلوباً لايرضخ للتزمت ولا للحشو..."(1)

## 1 الوعي النخبوي الطليعي/ الواقع والعقل:

لقد وجدنا من خلال تتبعنا لسيرة طه حسين الفتى من خلال بيئته العلمية والسياسية، هذا التميز الواضح في بداهة عقله المتسائل، وكأنها الطبيعة تستعلن عن ذاتها ببداهة قانونياتها الذاتية، أو بتعبير القدماء، التوفر على (فطرة فائقة) قمينة بحساسيتها التقاط رعش الأشياء واختلاجاتها، والاتصال بتوتر حركة الوجود، حيث موضوعية الوجود تتوحد مع انتاجها لذاتها من أجل امتلاك روح العالم بالمعنى الهيغلي، وحيث هذا الروح يتصل بكثافة الجوهر الكوني ليطرح عن نفسه كل ماهو عرضي وغريب.

(1)- راجع -محمد اركون- الفكر العربي- ترجمة د.عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- طبعة ثانية 1982.

في سنة 1911، وفي فضاء المكان ذاته قبل ان يتصل ويتفاعل بفضاءات مكان وثقافة مغايرة (أوربا)، أي في البيئة المصرية ذاتها التي أضجرت طه حسين بهرمها وشيخوخة أزهرها، وثقافتها ولغتها ومفاهيمها، يبدأ سجاله الأول، صراعه الأول، حول موضوعة هي أسّ يتقشر عنه كل الكيان الاجتماعي في المجتمعات الشرقية الحريمية، وهذا الصراع دائما كان يمتح بحرارة موروثه الثقافي والغريزي، وهو مشكلة المرأة.

يكتب طه حسين "لافرق بين المرأة والرجل في الحرية... لها أن تطرح النقاب وترفع الحجاب، وتتمتع بلذات الحياة كما يتمتع الرجل. وليس عليها الا ان تقوم بما أخذت به من الواجب لنفسها وزوجها والنوع الإنساني كافة. هذا هو حكم الاسلام وهو رأينا الذي لانحيد عنه. ولا نعدل به رأياً آخر"(1).

هذه الطليعية المؤسسة على حالة انقسامية بين وعي يمتلك نفسه على طريق تخطي ذاته كانت تقوده الى نخبوية منعزلة عن الروح العام لعصره، فتدفع بحركة وعيه إلى مزيد من الانفصام بين المفهوم والواقع، بين الذات والموضوع، بين العلم والايمان، بين الحرية والضرورة، حيث تتشكل عقلانية طه حسين وهي تبحث عن منظومتها المنهجية في تلك الحركة بين قطبي العقلي/ الواقعي.فحتى سنة 1914 كانت حركة التشارط بين العقلي والواقعي تعيش حالة اضطراب تجد تعليلها في مفارقات سيرورة الحركة الاجتماعية، بين وعي طليعي عقلاني متنور يجد نفسه أمام افتراضية تاريخية تجبره على التكيف مع شرط يجد مثاله ونموذجه في الفكر الغربي والذي يتجسد على شكل مفارقة ثانوية في صلب النظام الرأسمالي ذاته الذي انتج منظومات التفكير العقلاني

---

(1) دار هذا السجال بين طه حسين وبين أحد اعلام الحزب الوطني وهو الشيخ عبدالعزيز جاويش، وكان موضوعه "السفور والحجاب". راجع المصدر السابق ص 152-153 - علاقة طه حسين بالأحزاب السياسية -رجاء النقاش- الهلال، عدد خاص، سنة 1966.

وتشخص في حالة عيانية استعمارية تتعارض مع كل تراثه التنويري والديموقراطي الذي نهل منه طه حسين في الجامعة عبر استاذه نالينو والمدرسة الفرنسية التي تعلم فيها اللغة، هذا الفكر سيغدو طه حسين أهم رسول للتبشير به (الفكر الغربي) في عصرنا الحديث. اذن نحن تجاه واقع يحمل ممكنات واقعين، وتجاه عقل يحمل ممكنات عقلين، اما واقع ينفتح على صيرورة باتجاه أوربا (الإنكليز)، أو واقع ينفتح على إمكانية حيلولة هي أكثر واقعية بما هي أكثر تعبيراً عن الوعي العام وهو الواقع القائم بكل مخزونات فكره وثقافته المفوتة تاريخياً وحضارياً (السلطنة العثمانية).

وعبر خيار هذين الواقعين يتولد خيار نمطين عقليين، فاما القول بان الواقعي وحده هو العقلي، واما القول بان العقلي وحده هو الواقعي.(1)

في هذه الفترة يتعايش القولان تعايشا جدليا على شكل قبول بالطرف الأول للمعادلة وذلك بالاستجابة الى الواقع (وطني – تراثي – ثقافي) المتعارض مع وجود الاستعمار الانكليزي، ومن جهة أخرى رفض هذا الواقع القائم، والارتقاء به إلى مستوى العقل عبر النفي المنهجي المنظم له، بتعبير الجلز، وهو واقع بؤس العقل المصري الهرم واشتقاقاته الفكرية والاجتماعية والسياسية أي رفض النموذج (التركي).

---

(1) ان اطروحة هيغل القائلة "ان ماهو واقعي هو ايضا عقلي" يعممها انجلز بقوله: "ان النزعة المحافظة لهذه الطريقة في التفكير هي نزعة نسبية، أما طابعها الثوري فمطلق". لأن سيرورة تاريخ العالم هي حركة تقدم، ولذا فهي نفي متواصل لما هو قائم، مشيرا الى أن هيغل لم يستخلص هذه النتيجة المترتبة على دياليكتيكه، بل نقضها عندما اغلق نظامه، حاجبا بذلك جانبه الثوري – النقدي لذا يجب تحرير النظام من ذاته وايصال الواقع الى العقل ايصالا فعليا عبر النفي المنهجي لما هو قائم.

- راجع – من هيغل الى نيتشه – الجزء الأول – كارل لوفيت – تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق– 1988– ص 88.

وطه حسين بذلك كان يعبر عن لحظة نوعية في بداهتها الجدلية، قد تتبدى على شكل توفيقية، واختيار الموقف الوسطي، لكنه خيار ينتج رؤية مطابقة لشكل ميزان القوى المتحرك داخل الكيان الاجتماعي المصري.(1)

حركة الجدل بين الواقعي والعقلي ستمر بثلاث مراحل تتخذ شكل التواصل والتفاصل:

- *المرحلة الأولى*: ماقبل 1919، وهي مرحلة التماس العقل لذاته في خاصه الوطني، وعلاقة الداخل بالخارج هنا، تتمثل بوفود الخارج الى الداخل، وهنا تتبدى عن صيغة تواصل تضايفي تجاوري، حيث الطليعية تحل كضيف على واقع غريب عنها، ولذا فان الحركة تسير من الواقع باتجاه العقل، أي أن الواقعي وحده هو العقلي، حيث حركة الوعي المستنير تسير على طريق امتلاك المنهج عبر الانطلاق من الواقعي التاريخي باتجاه اختراقه.

-*المرحلة الثانية*: مابين 1919 حتى الثلاثينات، وهي مرحلة اكتشاف العقل لذاته في قانونياته الداخلية الخاصة، حيث الداخل ينتقل الى الخارج، برحلة طه حسين الى باريس، وتتبدى العلاقة هنا بحلول الداخل –مشبعاً بالخارج– على الداخل ذاته، فيتكشف عن أزمة تفاصلية حادة بين الفكر والواقع، وحيث التفاصل يفصح عن علاقة صراعية حادة، بين وعي عصياني متمرد، وواقع هرم ينتظر حسن الختام، والطليعية هنا تتبدى عن شكل اعتدائي له طابع الغزو والاقتحام،فتنشأ علاقة اغتصابية بين الفكر والواقع، فتثور المحرمات،

---

(1) – لم يكن حزب الأمة داعية للانكليز، بل كان مهادنا نظرا لجذرية موقفه المضاد من موضوعة الخلافة الاسلامية، ولذا فقد كان لهذا الحزب موقف وسطي بين (الحزب الوطني) و(الحزب الوطني الحر) الذي كان يجاهر بتعاونه مع المستعمر، حيث كان يعلن مؤسسه محمد وحيد "ان سلامة المصريين في سلامة المحتلين". هذاالحزب لم يقم طه حسين اية علاقة معه، ولم يكتب في صحافته الممثلة في جريدة "المقطم" لصاحبها فارس نمر. – راجع: رجاء النقاش، مصدر مشار له سابقا، ص 154.

ويبدأ الرجم –الى يومنا هذا– على الرغم من المصالحة اللاحقة بين الوعي وموضوعه. فالحركة إذن ستسير في هذه المرحلة العصيبة من العقل باتجاه الواقع، أي أن العقلي وحده هو الواقعي، حيث حركة الوعي تمتلك ذاتها منهجياً بصرامة هدامة تهدف الى تحرير الواقع من واقعيته الرثة عبر التحطيم الممنهج لنظامه للارتفاع بنظام الواقع الى مستوى نظام العقل، وذلك بالنفي المنهجي للواقع والعقل معا كمنظومة متكاملة من العناصر الآيلة للانهيار، حيث المعركة في سبيل المنهج والنظام (الواقعي والعقلي) تتحرك في فضاء من الفوضى والثبات، والتشتت والسكون، لتجديد نظام شامل للحياة على انقاض نظام وحيد واحد في عالم متخلف هو اونتولوجية نظام الموت والمقبرة. وعنوان هذه المرحلة قول طه حسين "إني لاأحب الديموقراطية المحافظة ولا المعتدلة، ولا اقنع بالاشتراكية الفاترة".

- *المرحلة الثالثة*: هي مرحلة العودة الى نوع من ترتيب العلاقة الحوارية بين حركة العقل الجامح، وسكون الواقع الآيل، انشاء نظام جديد للتعايش بين الفكر والواقع، قوامها الرفق واللين، من خلال الادراك ان الواقع المعاش بخصائصه المكانية والزمانية يتعارض مع جموح (العقل الثوري) ويتقبل على مضض (العقل المصلح)، فتتم عملية التسوية معبرا عنها بقول كانت: "صحيح أنه توجد اشياء كثيرة أو من بها أشد مايكون الايمان وضوحاً، مع أنني لاأمتلك الشجاعة مطلقا لقولها، لكني لن أقول أي شيء على الاطلاق، اذا كنت لاأؤمن به".

أ- *المرحلة الأولى*/ من الواقع الى العقل: لعل المرحلة الأولى من تكون وعي طه حسين الطليعي تتبدى من خلال المخاصمة بلا عنف، والاختلاف دون تطرف، والمفارقة دون تفاصل، أي المرحلة التي يتحرك فيها

نظام التفكير من الواقع الى العقل. تختتم وهي تعبر عن درجة من الاشباع في حركة تراكمها الداخلي، لتنذر بانعطافته الحاسمة وذلك باطروحة الدكتوراه التي سيتقدم بها الى جامعة القاهرة سنة 1914، حيث يعلن عن اس جوهري في تملكه لمنهج عقلاني كان في طور التكون وذلك في كتابة (اطروحته) عن "تجديد ذكرى أبي العلاء" يقول طه حسين "ان الحياة الاجتماعية انما تأخذ اشكالها المختلفة، وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والأسباب التي لايملكها الإنسان، ولا يستطيع لها دفعاً ولا اكتسابا... ان كل أثر مادي أو معنوي ظاهرة اجتماعية أو كونية ينبغي أن ترد الى أصولها وتعاد الى مصادرها... الحادثة التاريخية، والقصيدة الشعرية. والخطبة يجيدها الخطيب، والرسالة ينمقها الكاتب الأديب... كل ذلك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية، يخضع للبحث والتحليل، خضوع المادة لعمل الكيمياء".(1)

تجب الإشارة في هذا السياق -الذي نحن بصدده- وهو مهم بكل الأحوال، البحث عن مصادر تكون الرؤية المنهجية أنّ لاشك بصلتها بمناهج البحث الغربي، سيما (هيبوليت تين)، ولكن هذه الأطروحة لاصلة لها بكل الأحوال بـ (سانت بيف) حيث هذه الأطروحة تستبعد كليا النشاط الذاتي والفردي الذي ألح عليه (بيف) الحاحا خاصا في بناء منهجه(2). فحضور (سانت بيف) في الممارسة المنهجية عند طه حسين سيكون حضوراً لاحقاً ومتصلا بشكل خاص في كتاباته النقدية الصحفية، فيما يمكن أن نسميه نقداً انطباعياً تأثرياً، تفترضه ضرورة التواصل مع الحياة الثقافية، أي أن (بيف)

---

(1) - تجديد ذكرى أبي العلاء- ص 19-20.

(2)- يشير الأستاذ محمود أمين العالم الى صلة اطروحة طه حسين بالنظرية العلمية الميكانيكية في القرن الثامن عشر، أو بتأثير المدرسة الطبيعية في النقد والدراسة الأدبية عامة، "غمس بسانت بيف، وتين" وذلك في بحث "طه حسين مفكرا- محمود امين العالم- الهلال- (عدد خاص)سنة 1966، ص 118-214. قد يكون طه حسين تعرف على (تين وسانت بيف). لأن هذين الاسمين كانا معروفين في الوسط الثقافي العربي، قبل سفر طه حسين الى فرنسا، ودلالة أنهما كانا معروفين، وورود اسميهما والحديث عن طريقتهما في الدراسة الأدبية في كتاب "منهل الوارد في علم الانتقاد" لقسطاكي الحمصي الذي صدر سنة 1907، كما أننا لانعرف مدى افادة طه حسين من احتلافه الى المدرسة الليلية لتعليم الفرنسية التي أسسها عبدالعزيز جاويش. لكننا في كل الأحوال لن نجد في "تجديد ذكرى أبي العلاء" تأثيرا مباشرا الا للحتمية البيئية لـ "تين" وصرامة الربط بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي.

لايشكل عنصراً ركنياً في البنية التكوينية للمنهج كمنظور شمولي، أو لنظام معرفي له جهازه وأدواته، بل هو أحد تجليات الممارسة النقدية الأدبية المتنوعة التي كان طه حسين يثري فيها كتابته، ويغني فيها خطابه النقدي من خلال الانفتاح على تنوع الاتجاهات الفكرية والأدبية الغربية، يحضه في ذلك نزوع تعليمي توجيهي تثقيفي واضح.(1)

يبدو أن هذه الأطروحة هي ثمرة التفاعل المباشر لطه حسين مع الفكر الاستشراقي الذي اتصل به في جامعته المصرية بين سنة (1910-1914) سيما عبر اتصاله بآراء استاذه الايطالي (كارلو نالينو) الذي يتردد ذكره المطرد في كتاباته، أي أن اقترابه من الامتلاك المنهجي لهذا المنظور هو ثمرة البيئة الجامعية قبل أن يكون ثمرة البيئة الثقافية ودرجة حضور (تين- بيف) في ثناياها.(2)

لعل الجوهري في هذه الأطروحة التي تشكل المحتوى الرئيسي للبناء المفهومي، وترابط علاقاته المنطقية في الممارسة المنهجية لفكر طه حسين، تتمثل في مواجهة المشكلة الأساسية في نظرية المعرفة منذ بدأ الإنسان يعي ذاته ككيان منفصل عن الوجود الطبيعي، وهي مشكلة علاقة الفكر بالوجود، والانطلاق من الاقرار بالوجود الموضوعي للكون الذي تتحكم فيه "علل واسباب لايملكها الإنسان ولا يستطيع لها دفعا ولااكتساباً" وأن الوعي الاجتماعي إنما يحدده الوجود الاجتماعي، فكل أثر من آثار البشر (مادي أو

---

(1)- لن يرد اسم تين وبيف في كتابات طه حسين الا مع كتابه "في الأدب الجاهلي" ولكن في سياق نقدي لمنهجهما، حيث أخذ على الأول (تين) الغاءه (لنفسية المنتج في الأدب، والصلة بينها وبين آثارها الأدبية) ص:53. وعلى الثاني (بيف) أنه (لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها". (في الأدب الجاهلي) ص:52.

(2)- يحدثنا طه حسين في كتابه نقد واصلاح: "لأول مرة تعلمنا أن الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه، لأنه اما أن يكون صدى من أصدائها واما أن يكون دافعا من دوافعها، فهو متصل بها على كل حال، وهو مصور لها على كل حال. ولا سبيل الى درسه وفقهه الا اذا درست الحياة التي سبقته فاثرت في انشائه. والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه". ص 171-172.

معنوي)، أي كل فعالية للوعي الإنساني انما تحكمها علاقة تشارط سببية حيث يجب البحث عن عليتها في شروط أشكال وجودها.

وفي هذه النقلة من الوجود الى الوعي، يتحقق الانتقال من الطبيعة الى التاريخ، فكما أن هناك عللاً تتحكم بالنظام الداخلي للطبيعة، فهناك علل تتحكم بالنظام الداخلي لحركة التاريخ وسيروراته، هكذا يسير العقل باتجاه تقويض الميتافيزيك، عبر تقويض الجواهر الثابتة، والدخول في حركة الصيرورة، ان الانتقال من الجوهر الى الصيرورة يشكل الأس الرئيسي لعقلانية الفكر العالمي الحديث(1).

إن موضوعة وجود العالم كنظام للأشياء -وبشكل لاحق للسيرورات- مستقل عن وعي البشر وارادتهم، حيث لايستطيعون لها دفعا ولا اكتساباً، تشكل انعطافا نوعيا على طريق خروج العقل العربي من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية، لكنها الحرية التي تنقذ نفسها من مصادرة عقل أزلي كامن خارج العالم، دون أن تبلغ مرحلة التسيد على ضروراته.

فهذه الموضوعة التي تبدو اليوم من مسلمات التفكير المنهجي العلمي، كانت تتطلب مخاضا عسيرا، وصراعا مريرا يخوضه الفتى الشيخ للخروج من أسوار النقل الأزهري الى قارة العقل التاريخي، حيث يمكننا - دون الشعور بالمغالاة والشطط- القول بأن طه حسين هو فاتح قارة التاريخ العربي.

---

(1)- هيغل في "محاضرات في تاريخ الفلسفة" يقارن بين الطبيعة والتاريخ، ويرى أن الطبيعة تعيد انتاج ذاتها دون نهاية، وكذلك التاريخ يتميز بالتغير الدائم) ولعل العلاقة القياسية بين نظام الطبيعة ونظام التاريخ كانت مألوفة في المجال التداولي للفكر العربي في مصر، من خلال شبلي شميل وصلته بالداروينية وتأثره بالتفكير السوسيولوجي الدارويني(التحولية في الطبيعة والتاريخ) عبر يوخنر. كما أن ارنست رينان الذي كان معروفا بسبب اهتماماته الاستشراقية كان يطرح مبدأ احلال الصيرورة محل مقولة الكينونة أو الجوهر أو الحركة مكان الثبات، اعتمادا على فلسفة الطبيعة. هذه الموضوعات كانت تسمى عقلانية القرن 19، ولا زالت مستمرة.

إن فكرنا العربي الحديث الذي هو ثمـرة تقـاطع اللحظـة التاريخيـة مـع الفكر الأوروبي، عـرف ألوانـا مـن الوعـي بالتـاريخ، وتاريخيـة الوعـي، لكـن امتلاك الرؤية التاريخية كمنهج تبدأ مع اللحظة الثقافية التي دمجها طـه حسـين بزمننا العربي المعاصر.

قد يبدو وعي طه حسين بالتاريخ هنا ملتبساً بنوع من الحتمية الجبريـة، لكنها قيمة جبرية تتحرر من القدر الغنوصي، والارادة المطلقة مـاقبل الطبيعـة وما بعد التاريخ، لتبدأ لحظة انفصال هذا التـاريخ عـن اللاهـوت، وللتهـاوى فيما بعد – في دراسـاته التاريخيـة اللاحقـة – كـل أشـكال الوعـي العرفـاني، وايديولوجيا تقديس الماضي عندما يدمج لاعقلانيتها بمنهجه العقلاني.

### *ب- المرحلة الثانية/ من العقل الى الواقع:*

#### *1- ابن خلدون ووعي التاريخ:*

هـذه المرحلـة تبـدأ حيـث تنطـوي اللحظـة الأوربيـة الـتي عاشـها – 5 سنوات – بانطوائها على لحظة أوربا ذاتها من خلال اطروحته عن مقدمة ابن خلدون. انطلاقا من الحتمية التاريخية – كنظام داخلي يحكم فعل السيرورة في أحشاء التاريخ – التي دشنها طه حسين في بناء العقـل العربـي المعـاصر،حتـى يمكننا القول أن انهاءه للمرحلـة الأولى في بنـاء منهجـه بــ "تجديـد ذكـر أبـي العلاء" وتأسيسه لمرحلة ثانيـة علـى طريـق البنـاء التكويـني هـذا المنهـج بـابن خلدون لم يكن ذلك مصادفة أبداً.

ان اختيـار الموضـوع بحـد ذاتـه انمـا يحـدد – والى حـد بعيـد – شـكل مقاربته، وأدوات مواجهته، فالوسـائل تحددهـا الغايـات، كمـا تحـدد الغايـات

وسائلها، واختيار (أبي العلاء – ابن خلدون) كغاية معرفية انما هو تعبير دلالي مكثف عن الكيفيات التي يتحرك فيها وعي طه حسين باتجاه امتلاك منهجه.

(لوسيان غولدمان) في تناوله لموضوعة (هيغل) حول "وحدة الذات والموضوع في الفكر" يشير إلى أن ذات الباحث – (مفكراً– ناقداً أديباً...)– تشكل جانبا من الموضوع الذي تتوجه اليه.(1)

ان أهم مايميز ذات الباحث في هذه المرحلة الارتفاع بالواقع، الموضوع، النص الى درجة العقل، فيشيع العقلنة بمثابتها، قدرة العقل على معرفة الواقع معرفة موضوعية بعيدة عن الأهواء، يشيع هذه العقلنة في أنحاء موضوعاته (أدبية – فلسفية – تاريخية) فيخضعها الى نظام متسق بغض النظر عن جوانب الاتفاق والاختلاف مع الباحث (طه حسين) في مدى انطواء نظامه على الحقيقة والخطأ، فالعلم وفق (كانغيلم) ليس تطورا ذهنيا خالصا بل هو المجموع المتماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة. وعلى هذا فان العلم ليس تاريخ انتصار الحقيقة على الخطأ، بل ان هذا التاريخ لايتضح الا من خلال مايقع خارج العلم كالايديولوجيات الثقافية والسياسية.(2)

---

(1) في هذه المرحلة تتبدى ذات الباحث عن حالة انفصامية بين نزوع للانبهار في الغرب تصل حد القول "ولم تستيقظ (مصر) الا بتأثير الحملة البونابرتية المباركة) فنهضت واحتكت بالأوربيين الذين غدوا أساتذتها، واني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير اوربا، وفي مقدمتها فرنسا، سيعيد الى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين". وبين نزوع ساخط حاد على الوعي السياسي والاجتماعي السائد من خلال "الحزب الوطني" حيث يعتبر طه حسين "سيادة الترك عقبة كؤودا في سبيل ذلك التقدم... فلو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائما للأذهان الأوربية ..." وهكذا يقطع نهائيا مع الحزب الوطني بعد عودته، ويدخل في صدام حاد ايضا مع حزب الوفد و "زعيم الأمة" سعد زغلول، ليمضي بعيدا في معاندة ومخاصمة الوعي الاجتماعي السائد.
– راجع حول حديثه عن العلاقة بأوربا وتركيا كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية "– المجلد الثامن دار الكتاب اللبناني – الخاتمة – ص 166.

(2)- راجع : "نظام الخطاب" – ميشيل فوكو– ترجمة محمد سبيلا– دار التنوير، بيروت 1984– ص 46.

فالمسألة اذن عندما تتصل بمشكلية المنهج، تطرح نفسها حول منهاجية المنهج ذاته في تحققه العلمي وليس بنتائجه المتصلة بالخطأ والصواب، وبلغة "باشلار" فتاريخ العلم هو تاريخ أخطائه، على طريق الحقيقة التي تنكر ذاتها في تلك اللحظة التي تعلن فيها عن نفسها، وذلك عندما ننظر الى العالم بوصفه نظاماً حركيا ديناميكيا أكثر تعقيدا بما هو أكثر تركيباً في تعدد مناحي سيروراته المتشابكة في اشكال صيروراتها.

طه حسين يكتشف ابن خلدون في أوربا، وهو يشير الى أن "غايته الجوهرية أن يعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوربا بمفكر لايعرفه جيدا سوى المستشرقين مع أنه خليق –أي ابن خلدون– بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة".(1)

ويبدو أن اكتشاف ابن خلدون كان معادلا لاكتشاف طه حسين لديكارت، وكلا الاكتشافين يسيران وفق متتالية منطقية تبدأ باهتما خاص بأبي العلاء .

ثلاث زوايا تحدد مثلث حركة التطور في الوعي المنهجي: عقل أبي العلاء، عقلانية ابن خلدون الفلسفية التاريخية، عقلانية المنهج الديكارتي، ومن خلال الحركة بين هذه الزوايا الثلاث تتكشف الممارسة المنهجية لطه حسين في طموح علمي عبر عنه ديكارت، بأن العلم يجعلنا باطراد وعلى الدوام "سادة الطبيعة ومالكيها".

ديكارت، دور كهايم، لانسون، نالينو، بيير جانيه، ليفي برول، ديماجون، كل هؤلاء الأساتذة الذين اختلف اليهم طه حسين وأخذ عنهم

---

(1)– فلسفة ابن خلدون الاجتماعية – المجلد الثامن – دار الكتاب اللبناني– ص167.

وكلف بمن كلف وسخط على من سخط، لم يتمكنوا من تغريب عقله الـذي طالما اتهم بالتغريب.

لقد نقل هؤلاء جميعاً الى البيئة العقليـة المصريـة، الى الـتراث العربـي، فتمكن بأسلوبية خاصـة في بنائهـا التعبيري والادراكـي مـن دمجهـم في البنـاء الذهني للثقافة العربية، لم يقتطف أو يقتطع، أو يضمن، بل قام بعملية مواجهة كلية بين نمطين عقليين من أجل دمجهمـا، حيـث هنـاك وحـدة عقليـة للجنس البشري جوهرها واحد، "تختلف عليها الظروف المتباينة المتضـادة فتؤثـر فيهـا آثاراً متباينة متضادة ".(1)

يحدد طه حسـين المنظومـة المنهجيـة لابـن خلـدون وكأنـه بذلـك يحـدد منظومته، بل انه يعيد بناء الفكر الخلدوني بما ينسجم مع الخصـائص المنهجيـة التي كان يلتمسها في الفضاء الثقافي الأوربـي مـن ديكـارت – مونتسـكيو – كونت – دوركهايم، بهدف تبيئتها في الفضاء الثقـافي العربـي، والتماسـها في عمق النسيج الداخلي المكون للفكر العربي فيجد احالتها النموذجيـة في ابـن خلدون، لتحقيق حالة توحد في المرجعية العقلانية, والمرجعية عندما تستند الى العقل تتخطى حواجز الجنس.

## يحدد طه حسين منهج ابن خلدون في ثلاثة قوانين:

1– *قانون العلية* (ربط السبب بالمسبب) :حيـث يـرى طرافـة ابـن خلـدون ليس في اكتشافه هذا القانون الذي عرف في جميع الأعصار، حيث كـان التعليل دائما من أهم قواعد الاستنتاج، بـل بتطبيقـه هـذا القـانون علـى التاريخ وتحققـه مـن وجـود ارتبـاط ضـروري بـين الظواهـر الاجتماعيـة لايمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره، فلق " آمن ابـن خلدون في

(1)– مستقبل الثقافة في مصر– ص 38–39.

الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي ولنا كل الحق في أن نعتبر انه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة"(1).

2- *قانون التشابه*: وهو قياس الغائب على الشاهد، والحاضر على الذاهب، وجوهر هذه المشابهات الاجتماعية هي الوحدة العقلية للجنس البشري(2)

3- *قانون التباين*: فاذا كان قانون التشابه يستند أحيانا الى المبادىء العقلية وأحيانا الى الوقائع، فان قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة، وينسبه ابن خلدون الى اسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية...(3)

ذلك اذن مايجمع طه حسين بابن خلدون، وهو مايجمعه بديكارت أو كونت أو أبي العلاء، فاذا كان حاضر الغرب مثالا معياريا، فان وحدة العقل البشري، تنفي عنه أن يكون امتيازا، أو خاصة عقلية تمهره وتميزه. يجب الاعتراف بتقدم الغرب (أوربا) لكن دون الاذعان لأوهامها حول فرادة عقلها وتمايزه الجنسي، فابن خلدون يوحده مع مونتسكيو مبدأ الجبر التاريخي، بل ان ابن خلدون يسبقه الى هذا الاكتشاف.

إن استخلاصات طه حسين هذه حول بناء المنهج عند ابن خلدون، ماهي إلا منظومته ذاتها التي بنى عليها النص الخلدوني، فهو اذ يكتشف منظومة ابن خلدون انما يبحث عن نظام مطابق لنظامه المنهجي ملغيا بذلك التناقض المفترض بين النظام والتاريخ، لينتج علاقة قياسية يرتد فيها الشاهد على الغائب والغائب على الشاهد في علاقة علية تحكم سيرورة التاريخ بنظام تشارطي صارم، حيث يتحول ماهو تاريخي وما هو منهجي الى كلية واحدة، يغدو فيها التاريخ هو أس البنية التكوينية في الممارسة المنهجية للكتابة عند طه حسين.

---

(1)- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : ص44.
(2)- المصدر السابق: ص 46.
(3)- المصدر السابق: ص 48.

إن قياس الأنظمة المنهجية انما يحددها الخطاب الفلسفي المعرفي. وحقيقة النظام الفلسفي انما تتكشف عبر مقياس كليتها وليس بالاعتماد على الجدلية الشكلية التي تضحي بالمدلول في لهاثها الدائب بحثا عن الدال، ففي وحدة الدال والمدلول المتعينة في النص والمتزامنة مع التاريخ، تتكشف الخصوصية المتميزة للنص بمثابته نوعاً خاصاً ومتميزاً لعلاقة النظام بالتاريخ، لعلاقة نظام اللغة بنظام الكلام،ونظام البنية النصية الصغرى ببنية الواقع الشامل.(1)

إن البنية التكوينية لايمكن اختراقها إلا جزئياً وإجرائياً عبر التماس مستواها الأسلوبي بوصفه دالاً تعبيرياً عن مستوى الوعي الإدراكي، (فالمرايا) التي يكتشفها الدكتور عصفور بوصفها مدخلا لفهم المنهج عند طه حسين، وما تؤديه من وظيفة تسطيحية لعلاقة الأدب بالواقع، انما تؤدي في المنهج الممارس عند عصفور الى تسطيح جديد لنص طه حسين، حيث يفقد الهوية والخصوصية التي تميز نصا عن نص باخضاعه الى رؤية وضعية تضحي بالجدل والديناميكية في نظام الخطاب بوصفه نظاماً متحركاً، وذلك عندما تضحي بالتاريخ الذي أدخله طه حسين في بناء نظام العقل العربي المعاصر، حيث يغدو (التاريخ) لا"المرايا" أس البناء التكويني لهذا المنهج.

الواقع محكوم بالشرط، والشرط هو التاريخ، وللتاريخ قانونياته وعلله، والعلل والقانونيات هي النظام الذي ينسرب في التاريخ، فيعيد تنظيمه في المنهج الممارس، والمنهجية هنا بمقدار ماهي اكتشاف لنفسها في نظام الواقع، بمقدار ماهي اعادة تنظيم له وفق قانونياته ذاتها، وما يتبدى على شكل جبر تاريخي يرسخ استقلالية الواقع بعلله الداخلية عن أنا الإنسان ووعيه يتشقق في الممارسة المنهجية اللاحقة عن واقع قابل للاختراق وإعادة الترتيب على ضوء

---

(1) – ان البحث القيّم للدكتور جابر عصفور عن طه حسين في كتابه "المرايا المتجاورة" يقوم باكتشاف البنية التكوينية للمنهج النقدي عند طه حسين باعتماده على قياس منهجي يؤدي الى جدلية شكلية على الرغم من الطموح لتجاوزها في نص طه حسين الذي يرى فيه الكاتب نصا يبسط العلاقة بين الأدب والواقع في كون هذا النص (نص طه حسين) يرى في الأدب مرآة للواقع ومرآة للأديب، ومرآة للانسانية، عبر اقامة علاقة تجاورية بين مستويات العلاقات الثلاث المذكورة.

نظام العقل، وفعالية الارادة البشرية، عندها يتخلى التاريخ عن جبريته لصالح جبرية العقل القادر على صنع التاريخ.

## 2- *قادة الفكر وتملك التاريخ:*

يضع طه حسين كلمة "التطور" بين قوسين معتبرا "أن هذه الكلمة الصغيرة تدل على معان كثيرة لاتكاد تحصى".(1)

وحركة التطور في سياق النص "قادة الفكر" هي حركة تطور العقل، لكن العقل عند طه حسين ليس تجليا للروح الخالد، بل تجل لفعل الإنسان في الطبيعة والبيئة، "فالشعوب الأولى كانت ترهب كل شيء وتتأثر بكل شيء وترى في كل شيء الها تخافه وتتملقه وترضاه: ترى في الهواء الها، وفي الماء الها، وفي الأرض الها.... وتنظم حياتها على إكبار هذه الأشياء واجلالها، وتتخذ من هذا الاكبار والاجلال قواعدها الخلقية والسياسية والاجتماعية... الا أن هذه الشعوب قد تغيرت واستحالت، فهي لاترهب الأشياء ولا تخافها، بل تحاول اخضاعها وتذليلها واستخدامها، فهي لاترى في الهواء الها، وانما هي تحاول أن تفهم الهواء وأن تستخدمه في حاجاتها ومنافعها، وهي لاترى في الماء الها، وانما ترى فيه عنصرا من العناصر التي يجب أن تستخدم لحاجة الإنسان ولذته. وعلى الجملة هي لاتعبد الأشياء، وانما تستذلها وتستخدمها"(2).

وعملية التطور هذه يرقبها طه حسين في انتقال الوعي اليوناني من مرحلة الشعر القصصي التي توازي البداوة، والذي هو مظهر من مظاهر الطفولة الإنسانية، وصورة من صورة الحياة الساذجة الغليظة، الى الفلسفة التي هي مظهر الحياة العقلية القوية، والتي هي وسيلة الإنسان الى تصور الحقائق والحكم عليها بالعقل لابالخيال والحس والشعور.(3)

---

(1)- قادة الفكر، المجلد الثامن- دار الكتاب اللبناني- بيروت- 1973- ص185.
(2)- المرجع السابق ص 86-187.          (3)- المرجع السابق ص 186.

إن موضوعة "التطور" بوصفها القانون الداخلي الذي يوحد النظام المنهجي بنظام التاريخ، أو يحول ماهو منهجي الى ماهو تاريخي وبالعكس، ستحقق في "قادة الفكر" نقلة نوعية في سيرورة التكون المنهجي في فكر طه حسين، حيث الوعي بالتاريخ في "تجديد ذكرى أبي العلاء – فلسفة ابن خلدون" سيتمخض عن امتلاك للتاريخ من خلال التقاط فكرة التطور التي لم تعد سلسلة من السيرورات العلية الجبرية السديمية الكامنة في حركة الموضوع، بل ستتدخل الذات، الأنا المفكرة، الوعي كعامل ضروري في حركة الموضوع ذاته، حيث بمقدار ماتتبدى الذات كمظهر من مظاهر الموضوع، فان الموضوع ذاته سيتبدى كمظهر من مظاهر الفعالية الذاتية للفكر الذي يبحث عن الحقيقة التاريخية من خلال التحام المفهوم بموضوعه في جدل التأثير والتأثر المتبادل.

"قادة الفكر" نص يتأسس على هذه الرؤية المنهجية التي ترى في شخصية الشاعر أو الفيلسوف أو المفكر ثمرة لشرط صلتها ببيئتها، والبيئة ليست مفهوما عاما عائما ليس واضح الملامح كما يلاحظ بعض دارسي طه حسين(1)، بل هي تتحدد في بعدها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

وفي صدد حديثه عن الأسباب التي دعت الى التطور في الوعي اليوناني من المرحلة الشعرية الى المرحلة العقلية الفلسفية، يرى سببين لهما أعظم الأثر في هذا التطور:

فأما *السبب الاقتصادي*: فهو هذا التغير الذي طرأ على الحياة اليونانية فأقرها في المدن والقرى. ونظم لها الحكومات وأنواع السلطان، وجعلها حاضرة بعد أن كانت بادية...وأخذوا بحكم الزراعة والتجارة والصناعة

(1)– راجع كتاب "المرايا المتجاورة" للدكتور جابر عصفور– وهو مصدر سبق ذكره.

يشعرون بسلطانهم على الطبيعة، فراحوا يرهبون الطبيعة أقل مما كانوا يرهبونها من قبل، وبعد أن كانت هذه الطبيعة هبة الآلهة، غدت مكرهة على أن تعطيهم ثمراتها، وراحوا يتعرفون على الملكية، ونشأت الخصومات بين الأسر واشتد تنازع المنافع، ويخلص الى القول بعد هذا العرض الى الاستنتاج "فليس غريباً أن يكون لهذا كله تأثير عظيم في تكوين العقل وبسط سلطانه على الحياة.(1)

*أما السبب الثاني*: السياسي والاجتماعي، فهو يتبدى من خلال التحضر بعد بداوة، واشتداد الخصومات وقيام الحروب الداخلية والخارجية، ومن ثم التوجه الى الفتوحات في آسيا وايطاليا وصقلية وفرنسا واسبانيا وأفريقيا، وكان لهذا الاختلاط بالشعوب الأخرى أثر في تنبه العقل اليوناني وفهم العقل اليوناني الحياة على نحو جديد وكان الرقي العقلي هذا يصاحبه رقي سياسي، فحيثما كانت الحياة السياسة في العصور الأولى ملكية خالصة تعتمد على سلطان الدين وحده اذا بها أصبحت في هذا الطور الثاني ارستقراطية ينتقل فيها الحكم من الملك، الذي كان مثالا للآلهة، الى الاشراف الذين يمثلون الأسر ومنافعها وحاجاتها، أي أن الحكم انتقل من الفرد الى الجماعة. فراحت الجماعة وأفرادها يشعرون بوجودهم وشخصياتهم وراح سلطان الفرد يتغلب على سلطان الجماعة، ولا يمكن لهذا الا أن يكون نتيجة لتنبه العقل، ينمو العقل فتقوى شخصية الفرد وتشتد مطامعه، وتنشأ عن ذلك الثورات السياسية، وينتج عن هذا كله أنواع من النظم الاجتماعية والسياسية، ولم يكد القرن السابع ينتصف حتى اجتاحت اليونان ثورة سياسية اجتماعية، حيث غدا النزاع الآن ليس بين الملوك والارستقراطية، وانما هو بين الارستقراطية وأفراد الشعب، وليس لهذا معنى الا أن سلطان الحياة العقلية

---

(1)- قادة الفكر- سبق الاشارة اليه- ص 188.

أخذ ينمو ويمتد، ويخلص طه حسين الى أن هذا "التطور الـذي لم يعرفـه العـالم القديم الا في البلاد اليونانية وفي البلاد الرومانيـة مـن بعـد، والـذي لم يحـدث وحده، وانما حدث معه تطور عقلي لم يعرفه العالم العقلي مـن قبـل، وكـان لـه الأثر كل الأثر في حياة الإنسـانية من بعده".(*)

مـن الصعـب- ومـن وجهـة نظـر تاريخيـة- مواجهـة نـص طـه حسـين مواجهة مادية جدلية الا من خلال وضعه في سياق تطور الفكر العربـي باتجاه هـذا الوعـي المـادي الجـدلي، الـذي يبـدو حتـى الآن لم يرتـق اليـه في ممارسـته المعرفية، بل وهو مشكوك في درجة امتلاكه له حتى سياسيا، على الرغـم مـن أن تفاعل فكرنا العربي مع معظم التيارات الفكرية التي تفـاعل معهـا وثاقفهـا أتت عبر أقنية السياسة وفي مناخاتها وفضاءاتها.

إن طه حسين في عرضـه للعوامـل الموضوعيـة المؤثـرة في تطـور الوعـي الاجتماعي وأشكاله الشعرية أو الفلسـفية يحقـق نقلـة هامـة في وعيـه لمنهجـه التاريخي الذي كان يبدو كلي الفعالية والحضور والتأثير للانتقال باتجـاه ادراك دور الفكر في تغيير التاريخ ذاته على طريق تملكه كمنهج.

إن أحد تجليات هذه التملك الواعي للتاريخ يتمثل في رؤية طه حسـين للظواهر الفكرية والثقافية والأدبية علـى أنهـا ظواهـر اجتماعيـة، أكثر منهـا ظواهر فرديـة أي أنها أثر من آثار البيئة والجماعة أكثر منها أثرا مـن آثار الفـرد الذي رآها وأذاعها.(1)

ولعل طه حسين من أوائل من أولوا العوامل الاقتصادية أهميـة حاسمـة في تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية. وسنتناول ذلـك في علاقتـه بالمسـألة التراثية لاحقـاً.

---

(*)- قادة الفكر – ص 190.
(1)- المرجع السابق: ص 176.

هذه الموضوعة سنجدها تشكل ناظما أساسيا من نواظم البنية المنهجية في خطاب طه حسين المتنوع فلسفياً كان أم اجتماعياً أم أدبياً.(1)

وهو في تعامله مع هذه الموضوعة يدرك أهمية علاقة الخاص بالعام، علاقة الفرد بالجماعة، والتأثير المتبادل بين أطراف المعادلة: الاقتصادي/الاجتماعي/ الثقافي.

"فلست أجهل أن الفرد قوة تختلف عظما وضآلة ولكنها قوة على كل حال، قوة لها أثرها في تكوين القوة الاجتماعية... فليس من البحث العلمي في شيء أن تعتبر هذا الفرد كما مهملا كما يقولون. ولست أجهل أن الفرد لم وليس من سبيل الى تصوره مستقلاً، وانما هو في وجوده المادي والمعنوي أثر اجتماعي وظاهرة من ظواهر الاجتماع... وهل التربية المادية والمعنوية الا قالب يصاغ فيه الفرد على صورة الجماعة التي ينشأ فيها؟"(2)

من الصعب التعامل مع مقولات طه حسين المنهجية بوصفها مقولات يحكمها نظام عقلي يخترق التاريخ والواقع والتوسطات المتعينة الملموسة، فكثيرا مااخترقت التوسطات التاريخية هذا النظام لتشدّه من عالمه المفاهيمي المنطقي باتجاه تقعرات والتواءات اللحظة التاريخية بوصفها معادلاً لعقلانية الواقع في توضعه بما هو عليه لابعقلنته بما يجب أن يكون عليه، وهذه السمة

---

(1) – هذا الفهم تتردد أصداؤه في معظم كتابات طه حسين النقدية، بوصفها موضوعة معيارية لقياس غنى الأدب وقوته وحيويته، فبمقدار ماكان أدبنا العربي حيا قويا حين تضامن مع الحياة الواقعة، بمقدار ماكان فاترا حين اضطرته الظروف الى الاعتزال على حد تعبيره". فالفردية وثراؤها انما تلتمس بدرجة ارتقائها الى مستوى الظاهرة الاجتماعية وهذا التأكيد على أهمية العامل التاريخي في تشكل وعي الفرد وتطوره الفكري نجده مستمرا في منهج طه حسين حتى أواخر حياته. ففي كتابه "خصام ونقد" وهو من كتبه المتأخرة(1955) أي بعد ثلاثين سنة من كتابه (قادة الفكر" يؤكد : "الشاعر والكاتب لايستمد أدبه من شخصه وحده. ولو استطعت لقلت انه لايستمد شخصيته من شخصه وحده، وانما يستمد أكثر فنه وأكثر شخصيته من أشياء أخرى ليس له حيلة فيها. وليس لطبيعته ومزاجه وفرديته كل ما نظن من التأثير. وأكاد أقول مع القائلين ان الفرد نفسه ظاهرة اجتماعية... فعنصر الفردية فيه ضئيل لايكاد يحس الا ان يمتاز هذا الفرد، وامتيازه نفسه يرد في كثير من الأحيان الى الحياة الاجتماعية التي أنشأته".

(2)– قادة الفكر: ص 177.

سنجدها في المرحلة الثالثة مرحلة المصالحة بين العقل والواقع، حيث سيدخل معارك سجالية حادة ضد المسرفين في القول باجتماعية الأدب وشعبيته ووظيفته التغييرية وعلاقته بالسياسة والثورة، خاصة في كتابه "خصام ونقد".

إلا أن أطروحات طه حسين هذه في فترة العشرينات رجمت أشد الرجم وأعنفه، بل اعتبر من دعاة الثورة لاالتطور والتغيير والاستحالة على حد تعبيره في الرد على دعاة الجديد.

فالخطاب الذي ينطوي على حقل دلالي تشغل مفردات (العقل – التاريخ – التطور) فضاءه المعرفي هو خطاب عصياني مضاد يخرج من مجال الوظيفة الحوارية القادرة على طرح موضوعة مشتركة بين نمطين عقليين، اسلوبيين، تعبيريين، لتتخذ شكل الأطروحة المضادة التي تستند على قليل من المشترك الادراكي المحلي، وعلى كثير من التخطي المتجاوز المنفصل الكوني.

ولعل هذه الإشكالية في البلدان المتخلفة عامة، ستجد في طه حسين رامي لغمها الأول في الفكر العربي، هذه الاشكالية التي تمارس حضورها الثقيل على الفكر العربي حتى اليوم، يبدو أن لاحل لها سيما في زمن تزايد الانشقاق الأخدودي العنيف في تطور العقل البشري الذي راح التفاوت فيه بين المتقدم/ المتخلف يسير بمتوالية خرافية تجعل الفروق التي كانت عقودا منذ نصف قرن تتحول الى قرون في حاضرنا الراهن، بعد أن تمكن المركز المتقدم من تحويل العالم المتخلف الى حاشية ملحقة بنص التاريخ الذي يكتبه اليوم بمفرده.

### جـ - الحضارة اليونانية والتأسيس لتاريخ جديد:

يرى طه حسين أن الحضارة اليونانية هي مصدر الحضارة الإنسانية الحديثة والقديمة، وهو اذ يؤرخ لها انما يؤرخ " لتاريخ العقل الإنساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الاستحالة والرقي حتى انتهى الى حيث هو الآن".(1)

ولذا نجد أن أول مايقوم به بعد عودته من فرنسا هو تعريف القارىء العربي بالعقل اليوناني بمثابته جذر العقل الإنساني حيث استأثرت الثقافة اليونانية بالجانب الأكبر من نتاجه بين فترة 1920–1925. قبل ان يلقي بقنبلته "الشعر الجاهلي". فاصدر "صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان" سنة (1920) – "نظام الاثينيين"(1921)– "قادة الفكر" (1925)(2).

لقد أراد من خلال وضعه لهذه الكتب الثلاثة أن يواجه كلية العقل اليوناني بتجلياته الفكرية والثقافية المتنوعة، فبدأ بالأدب من خلال "صحف مختارة" وانتقل الى السياسة ليبرز أهمية الديموقراطية بوصفها مبتدأ تشكيل أي مجتمع حديث من خلال العودة الى جذورها في "نظام الاثينيين" لأرسطو .

وفي النهاية يتوج هذه الأعمال بـ "قادة الفكر" مستلهما (اوغست كونت) في فهمه لحركة التطور التاريخي، حيث مرحلة البداوة تنتج قادة فكرها عبر الشعراء، ومرحلة التمدن والتحضر تنتج قادة فكرها عبر الفلاسفة، والمرحلة الأخيرة التي يطمح الى اسقاطها المعاصر عبر (الاسكندر– يوليوس قيصر) تتمثل في ضرورة أن يقودها الحكام المفكرون،(3) وهو يختصر تاريخ الحياة اليونانية الى مرحلتين: "ان الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول أمرها، ثم خضعت بعد ذلك للعقل، كانت أخصب فترة عرفها الإنسان في العالم القديم"(4).

---

(1) – قادة الفكر: ص 175.

(2)– من المعلوم أن أول عمل تولاه طه حسين بعد عودته من فرنسا، هو استاذ التاريخ القديم (اليوناني والروماني) في الجامعة المصرية من سنة 1919–1925).

(3)– حول دور المفكرين في قيادة المجتمع، كان تأثير سان سيمون كبيرا على طه حسين، وهو يشير الى ذلك في مذكراته، حيث درس سان سيمون لمدة سنة على يد أستاذه دوركهايم، وسنتناول علاقته بالسان سيمونية في فصل لاحق حول علاقة طه حسين بالمسألة التراثية.

(4)– قادة الفكر– ص 193.

يشير طه حسين الى أن العلم الأوربي الحديث لايتنفس الا بروح البحث العقلي التي نفخها فيه الفكر اليوناني، وبما أنه طامح الى بناء أسس جديدة للعقل العربي عمادها احداث لحظة تقاطع تاريخية جديدة مع العقل الأوربي منذ أن وئد "تأثير الحملة البونابرتية المبارك" – حسب تعبيره – فانه يذهب الى جذور النمطين العقليين الغربي والشرقي لتأسيس تاريخ جديد يتحد فيه العام الكوني بالخاص العربي وهذه الخطوة المنهجية في عملية الدمج يعللها طه حسين تعليلا داخليا، أي من داخل نسق تطور الثقافة العربية، عندما يؤكد أن الثقافة العربية الاسلامية لم تزدهر الا عندما انفتحت على الثقافات الأخرى، خاصة اليونانية منها.

"وقد قامت حياتنا الحديثة على احياء الأدب العربي ودرس الآداب الأوربية الحديثة. وستقوم دائما على هذين العنصرين من عناصر الحياة الخصيبة، وعلى هذين العنصرين نفسهما، قامت حياة العرب القدماء أو قل حياة الأمة الاسلامية القديمة على احياء الأدب العربي ودرس الثقافة الأجنبية التي عرفتها في تلك العصور. فنحن نسلك نفس الطريق التي سلكها القدماء، نقيم حضارتنا الحديثة على ماأقام القدماء عليه حضارتهم المزدهرة"(1)

يؤسس طه حسين لتاريخ جديد للفكر العربي عبر تأسيسه لنظام منهجي عقلي جديد، حيث ماهو منهجي يتطابق مع ماهو تاريخي عنده –كما أشرنا– عبر الاستناد المرجعي للنظام على التاريخ.

---

(1)- خصام ونقد – المجلد الحادي عشر– دار الكتاب اللبناني– بيروت– 1974–ص 574.
هذا الطموح لتأسيس لحظة التقاطع التاريخية القائمة على الدمج بين الثقافتين العربية والأوربية، ووجهت بعنت شديد من قبل نقاد طه حسين، فتارة هو توفيقي، وتارة هو أزهري لايعرف ثقافة الغرب، وتارة هو مثقف مغترب لايعرف الثقافة العربية وتراثها. يتحدث عن معاناته هذه بتهكم لايخلو من المرارة: "يرفضني الأزهريون لأنهم لم يمنحوني اجازتهم، ويرفضني المثقفون ثقافة أجنبية لأني أزهري لاأعرف من ثقافتهم هذه الأجنبية الا القشور... كنت طالبا للقشور عند الأزهريين، وأنا متعلق من الثقافات الأجنبية بقشورها عند المتأصلين في هذه الثقافات. فأنا صاحب القشور شابا وصاحب القشور شيخا. وقد كتب علي ألا أعرف من كل شيء الا قشوره. ورحم الله لبيدا فقد أحسن لي ولأمثالي النصيحة حين قال:

فاقنع بما قسم المليك فانما ... قسم الخلائق بيننا علامها

- راجع: خصام ونقد – المصدر المشار له سابقا – ص 616.

## 1 - بين الشرق والغرب:

يقوم طه حسين بمقارنة بين الحضارة اليونانية والحضارة الشرقية تحت عنوان "بين الشرق والغرب"(1) فيرى أن الشرق انتهى الى درجات من الحضارة الراقية التي لاتقاس اليها حياة اليونان التي كانت خاضعة لسلطان الشعر القصصي الذي يمثلها ساذجة جاهلة قليلة الحظ من النظم السياسية والاجتماعية الراقية، ويتحدث عن الجازات الساميين في بابل وآشور وعن الحضارة المصرية سرّ رقيها وعظمتها، مؤكدا تأثر اليونان بهذه الحضارات الشرقية المختلفة، وكان اليونان يقرون بهذا التأثر الى درجة المبالغة في اعتبار أنفسهم تلامذة للأمة المصرية وغيرها من الأمم الشرقية الآسيوية في الحضارة والوان الفن، الا أنه يرى أن هذا التأثير لم يتخط حدود التأثير العملي المادي: نظام النقد، نظام المقاييس- الموسيقى - الحساب والهندسة، ولكنهم لم يأخذوا عنهم شيئا عقليا يذكر. فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم فان اليونان هم واضعو علم الفلك، ولئن كان المصريون قد وصلوا الى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية، فان واضعي علم الهندسة هم اليونان، وما يميز اليونان أخيراً هذه المذاهب الفلسفية المختلفة التي حاولت منذ القرن السادس قبل المسيح فهم الكون وتفسيره وتعليله، فانتجوا فلسفة مابعد الطبيعة، وعلم الأخلاق.

ويخلص الى أن العقل الإنساني قد ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين، أحدهما يوناني خالص، هو الذي انتصر، وهو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية الى اليوم، وعقل شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً...(2)

---

(1) -(2): راجع "قادة الفكر"- فصل "بين الشرق والغرب"- ص 191.

بهذه الصيغة التحليلية المقارنة يمضي طه حسين بحيادية علمية توثيقية في اكتشاف وتحليل آلية العلاقة بين الحضارتين، وهو اذ يسعى لابراز قيمة الحضارة الشرقية وأثرها في الثقافة اليونانية، انما كان يمهد للأطروحة /الصدمة التي سيخلص لها،وهو يدرك ذلك جيداً، عندما يشير إلى أن الحق أحق أن يتبع، ليبرر أسفه أمام قومه الذين سيعارضون.

وهذه الأطروحة/الصدمة تتبدى بهذه الخلاصة بعد مناورة واستدراكات وتلطف فيعلن:(بينما نجد العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وارسطاطاليس ثم فلسفة "ديكارت" و"كانت" و"كونت" و"هيجل"و"سبنسر"، نجد العقل البشري يذهب مذهبا دينيا قانعا في فهم الطبيعة وتفسيرها: خضع للكهان في عصوره الأولى وللديانات السماوية في عصوره الراقية، وامتاز بالأنبياء كما امتاز العالم اليوناني الغربي بالفلاسفة)(1).

في حركة المنهج من العقل الى الواقع تنبثق الوظيفة الاجتماعية بوصفها معادلاً للتاريخ الذي يطابقه طه حسين مع المنهج، حيث يتفتح التاريخ بمثابته أس البنية التكوينية المنهجية في ممارسته الكتابية، عن علاقة خاصة ومتميزة مع الواقع في حركته الجاذبة والنابذة، فعبر جدل الجذب والنبذ تتبدى الذات المبدعة عن علاقة عضوية مع حركة المجتمع، في سكونه وحركته، في ثباته وتغيره، حيث وظيفة التغيير كامنة أبدا في علاقة عناصر البنية الداخلية للمنهج وللتاريخ، تتماهى بالتاريخ ويتماهى بها بوصفه حركة صيرورة دائبة، وبوصف الذات المنتجة للفكر ليست مجرد متوسط حسابي، يقيم توسطاته كشاهد حيادي، بل هو مندمج في حركة السيرورة التي قد تتباطأ أو تتسارع، والمعيار هنا أبدا العقل وهو يكتشف نفسه ويكتشف الواقع عبر توسطات

(1)- قادة الفكر: ص 193.

معقدة ومتداخلة ومتشابكة. طه حسين يحضر دائماً وسط هذا النسيج المعقد والمتداخل كحامل مشروعٍ تغييري كامن في المستويات المتعددة لخطابه المتنوع فلسفياً، واجتماعياً، وأدبياً، والتغيير كسمة مميزة لخطاب طـه حسين، يتنوع بتنوع الأصوات المتعددة لعصره، فتارة هو تغيير يلتمس الاصلاح، وتارة التمرد والعصيان، وهو في كل ذلك أمين مخلص للرسالة التي ندب نفسه لها أو ندبه عصره لأدائها، وهو المثقف الكوني الذي يتحسس بعمق روح العصر.

إن هذه التمايزات التي يكتشفها طه حسين ليست لوجه الحق الذي هو أحق أن يتبع لأن الوقائع المجردة والشواهد التاريخية تقدم له البرهان على صحتها، بل لأن هناك وظيفة اجتماعية تكمن وراءها ارادة مصلح، يريد أن يؤسس وعيا جديدا بالتاريخ عبر مواجهات متعددة، فتارة هو يريدها أن تمر برفق ولين من وراء ظهر المجتمع، لكن المجتمع عندما يكون على هذه الدرجة من البلاهة وقلة الاحساس بما يجري وراء ظهره، يواجهه طه حسين في سويداء قلبه وعقله، ليستنفره، يستفزه، يقلقه. إذا كان طه حسين في بحثه هذا لم يخرج المجتمع عن طوره، لأنه داوره من خلف، فهو في السنة التالية سيواجهه رجلا لمجتمع في "الشعر الجاهلي".

الوظيفة الاجتماعية لهذا التمييز المنهجي لنمطين عقليين لاتسعى للبرهنة على ذاتها من خلال مقدمات فلسفية تؤدي الى نتائجها داخل النسق الفلسفي ذاته، بل هي تتأسس على الفلسفة لتقتحم عالم الاجتماع والسياسة. فتميز العقل الغربي بالفلسفة، والعقل الشرقي بالدين، يشكل مدخلاً لفهم حالات الاجتماع والسياسة في كلا العالمين:" فالمدن اليونانية شهدت الملكية والجمهورية والارستقراطية والديموقراطية المعتدلة والمتطرفة، التي لايزال اثرها قويا في أوربا الى اليوم، وعرفت هذه المدن حرية الأفراد والجماعات، بينما كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل، وهو نظام

الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية(1).

يبدأ طه حسين بالمعرفي ليفسر الاجتماعي والسياسي، ويعود الى المعرفي وشروط بناء العقل ليؤكد أن هناك نظاما عقليا ينتج جملة من قواعد السلوك والممارسة، فيتساءل: كيف نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف بين الشرق والغرب؟ ولم نفسر؟ وما حاجتنا الى هذا التفسير؟ ويجيب يكفي ان نسجل الحقيقة الواقعة، وهي ان الحياة اليونانية التي خضعت للشعر في اول أمرها، ثم خضعت بعد ذلك للعقل، كانت أخصب حياة عرفها الإنسان في العالم القديم(2).

هكذا يضعنا طه حسين امام منظومتين معرفيتين تتشكلان في صيغتين: العقل/ الشعر.

فالعقل = الفلسفة = الحرية = النظم السياسية المتنوعة والمتبدلة (ملكية – جمهورية – ارستقراطية – ديموقراطية. بينما الشعر = الكهانة = النبوة = الدين = الملكية المطلقة = الاستبداد.

ولعلها من اولى التمييزات في النص العربي التي تنظر الى العقل بوصفه نظاما للفكر وجهازا للمعرفة، فالعقل ليس هو الفكر ذاته، وليس هو المعرفة ذاتها، بل هو الآلية التي تنظم الفكر والمعرفة، أي أنه منظومة من قواعد وأساليب وأشكال انتاج الوعي والممارسة والسلوك تتحقق على شكل بنية تكوينية لها خصائصها المتجانسة. فالعقل الفلسفي هو نظام الحرية والتساؤل واخضاع الطبيعة والتسيد عليها وهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية نظام الحرية والديموقراطية.

(1)– قادة الفكر: ص 193.
(2)– المصدر نفسه: ص 193.

والعقل الشعري هو نظام القناعة في فهم الطبيعة والخضوع لها، هو المدار الذي يتحرك فيه الوعي الديني والكهنوتي، ولكونه هو عقل المطلقات الغيبية، فهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية نظام الحكم المطلق والاستبداد(1)

فطه حسين اذ يدرس ويعلم في الجامعة تاريخ الحضارة اليونانية، فانه يعتصر هذه الحضارة عن وظيفة راهنية تصب في سياق الحاضر عبر مواجهة شعرية الواقع بكل سذاجته وحماسته الشعارية والخطابية (الحزب الوطني وحزب الوفد) بعقلانية العقل الفلسفي الذي يطمح لاعادة بناء الواقع للارتقاء به الى مستوى نظام العقل المتطابق مع الوعي الجديد للتاريخ الجديد الذي يريد تأسيس بنائه المفهومي لتخطي الحالة الشعرية الغريزية الخطابية الكهنوتية باتجاه الحرية، العقلانية، الديموقراطية، هذه المثل التي كانت تتشخص له في راهنية اللحظة التاريخية تلك بالنخبة الفكرية (أحمد لطفي السيد - عائلة عبدالرزاق -هيكل) الداعية الى الاستقلال عبر امتلاك حضارة الآخر المستعمر (الانكليزي)، والرفض الكلي للنموذج التركي الظلامي الاستبدادي.

يقول هيغل :"ان كل فلسفة هي عصرها مقبوض عليه بالأفكار" فاذا كانت الفلسفة اليونانية على هذه الدرجة من الغنى والرقي والتقدم، فان الحضارة اليونانية، والعصر اليوناني، هما أخصب ماعرفه تاريخ الإنسان القديم، بل ان العقل اليوناني هو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية الى اليوم،

---

(1)- لايزال الفكر العربي الى اليوم يناقش صلاحية استخدام مصطلح "العقل" بين محبذ ومعارض، والمعارضون لاستخدام هذا المصطلح يستخدمون حجة ان هذا الاستخدام للمصطلح يؤدي الى حمولات حنسية وعرقية، وهم بذلك يخلطون بين العقل والدماغ. ولقد اشتدت هذه الخصومة مع مشروع محمد عابد الجابري حول "بنية العقل العربي".

ومما يلفت الانتباه في هذا السياق التجاهل الكامل من قبل - د.الجابري- للتأسيس الاصطلاحي لهذه التمايزات من قبل طه حسين منذ اكثر من نصف قرن، رغم أن أطروحة الجابري الأساسية هي البحث عن الخصائص المميزة لبنيتين عقليتين، غربية وشرقية عبر الحفر في حدود بناء النمطين، كما فعل طه حسين بغض النظر عن الاتفاق والاختلاف في علمية هذا البحث لدى الباحثين طه حسين والجابري، وعن مدى التطابق بين مشروعهما".

وكما حاول هيغل توحيد الروح الاغريقية مع الروح الألمانية(1). كذلك كان طه حسين يطمح - كباقي فلاسفة التنوير الغربيين - أن يوحد الروح الاغريقية بالروح المصرية والروح العربية المشرقية، التي يجمعها بأوربا حوض البحر الأبيض المتوسط.

## *شرق وغرب/ تباين وتشابه:*

يبني طه حسين أطروحته حول دمج الروح اليونانية بالروح العربية، على قانون ابن خلدون في "التشابه والتباين"، والذي يعادله في الفكر الغربي قانون (أوجست كونت) حول الثابت والمتحرك حيث يرى طه حسين أن قانون "كونت" انما استمده من أرسطو "فلم يزد فيه (أي كونت) على ارسطاطاليس شيئا، بل اتخذ رأيه هذا أصلا لأحد قسمي فلسفته الاجتماعية، وهو القسم الذي يسمى "ستاتيك" أي قسم الثبات. فنحن نعلم أن شيئين يكونان الجماعة في رأي "أوجست كونت" شيء ثابت لايتغير، وهو اصل الجماعة وأصل نظامها، وشيء يتغير ويستحيل، وهو موضوع القسم الثاني من قسمي فلسفة "اوجست كونت" وهو الذي يسمى (الديناميك) أي المتحرك ففي الجماعة اذا عند "أوجست كونت" سكون وحركة أو ثبات واستحالة، فبفضل هذا السكون و الثبات تحفظ الجماعة وحدتها على اختلاف الأزمنة، وبفضل هذه الحركة أو هذه الاستحالة تتفق الجماعة مع مايختلف عليها من ظروف الحياة وأطوارها المتباينة. ويضيف طه حسين مؤكداً أن "كونت" اعترف بفضل أرسطاطاليس، وعده في كتابه الفلسفة الوضعية أول من أسس علم الاجتماع.(2)

---

(1)- من هيغل الى نيتشه - مصدر سبق ذكره - ص 155.
(2)- نظام الأثينيين - أرسطو- ترجمة طه حسين، طبع سنة 1921 الطبعة الأولى والشاهد يعتمد على طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973- المجلد الثامن- المقدمة - ص 300-301.

هذا القانون اذن يرتكز على ثلاثة مراجع تشكل رؤوس زوايا في نظام المنهج المتأسس على التاريخ بمثابته الركن الرئيسي في البنية التكوينية للممارسة المنهجية عند طه حسين: المعلم العقلاني اليوناني الأول (أرسطو)، والعقلاني العربي الأول ابن خلدون، مع مؤسس الوضعية الحديثة في الفكر الغربي (اوجست كونت).

إن قانون التشابه يقوم عند ابن خلدون- وفق طه حسين - على الوحدة العقلية للجنس البشري. والتباين يشير الى واقع تجريبي محض يتصل بالطبيعة والجغرافية والأسباب الاقتصادية.(1)

وعند أوجست كوست فالتشابه هو أصل الجماعة البشرية، حيث يشير الى الثابت الاونطولوجي في الكائن (فالعناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا في "وفاق اجتماعي" بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله، فأما المتحرك (الديناميكي) فانه ينطلق من مبدأ أن التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعي، وان المجتمع الإنساني بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيكية والعلمية الوضعية التي تمر بها العلوم.(2) وهي توازي في الفلسفة (الكانتية) التمييز بين العقل الخالص والعقل العملي. هذه العلاقة بين المتشابه والمتباين، بين الثابت والمتحول، تمر بتوسطات معقدة ومتداخلة وجدت تجلياتها وتعبيراتها في صيغ متعددة في الفلسفات المعاصرة، حيث يمكن ملاحظتها في الجدل الهيغلي والماركسي بعلاقة الكل بالجزء والخاص بالعام، المطلق والنسبي، المتناهي واللامتناهي، حيث تعتبر اجزاء، ودرجات من عالم واحد. وفق تعبير لينين في الدفاتر الفلسفية. فوجود الحقيقة مطلق، لأن فكر الإنسان مطلق بطبيعته، أما

---

(1)- راجع: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 46-48.
(2)- الموسوعة الفلسفية الانكليزية المختصرة - ترجمة فؤاد كامل- جلال العشري- عبد الرشيد صادق - مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود- دار القلم- بيروت- ص 356.

النسبية فهي تتأتى من درجة اقترابنا تاريخياً من هذه الحقيقة، أي نسبية الشروط التي يتقدم بها العلم، لكن المطلق هو واقعة أن العلم يتقدم.

فأصل الفكر ليس سوى الطبيعة التي تعي ذاتها، فالذات العارفة اذن ليست غريبة بطبيعتها عن الموضوع المطلوب معرفته، فهي صادرة عنه، وهي جزء منه، لكن هذا الشرط ذاته محدود بامكانية معرفة الطبيعة معرفة تامة، ومحدود بالتنمية التاريخية.(1)

يكتب انجلز "نجد هنا التناقض... بين صفة الفكر البشري الذي نتمثله كمطلق، وبين واقع هذا الفكر في مجموعة من الكائنات البشرية الفردية ذات الفكر المحدود، تناقض لايمكن حله الا في التقدم اللامتناهي".(2)

إن العقل البشري في وحدته يمثل درجة في الاقتراب من الحقيقة البشرية، فطه حسين يطمح الى هذه الوحدة، حيث يراها الجوهر في حركة التطور الإنساني منذ أن طمح الاسكندر المقدوني ويوليوس قيصر لوحدة العالم، وقد أتاح لهما هذا الطموح الى مزج العقل الشرقي بالعقل الغربي، ذلك لأنهما باخضاعهما العالم القديم لسلطان سياسي واحد، سيتيح لهما إيجاد الوحدة العقلية للنوع الإنساني كله، والى ازالة الفروق المختلفة بين الشعوب.

وقد كان مطمح الفلاسفة (سقراط – أفلاطون – أرسطو) توحيد العقل الإنساني، وأخذه بنظام واحد في التصور والحكم... وايجاد نوع انساني متحد الغاية، متشابه الوسائل في مساعيه.

ان كتابه "قادة الفكر" يكاد يختص بهذه الوظيفة المعرفية التي تلح على وحدة العقل الإنساني، واتسام الفكر بكليته بسمة مطلق الحقيقة،لأن الحقيقة هي صفة طبيعية للفكر،وما علينا سوى الاتحاد بهذا الفكر الذي آلت قيادته لأوربا للسير قدماً على الطريق اللامتناهي لبلوغ كمال العقل الإنساني

(1)– راجع النظرية المادية في المعرفة – روجيه غارودي – ترجمة ابراهيم قريط – دار دمشق – طبعة ثانية ص 341-342.

(2)– المصدر نفسه – ص 342.

إن طه حسين يعتمد قانون التشابه المؤسس على الثبات الجوهري لوحدة الجماعة البشرية – وهنا يساعده أرسطو وكونت ليشير الى أن الحضارة العربية انتقل اليها دور قيادة الفكر الإنساني طوال العصور الوسطى، وانطلاقا من قانون التشابه هذا يعمد الى المقارنة والمشابهة التي ترد المتباين الى جوهر موحد، فهو يقارن بين فلسفة أبي العلاء وكافكا، مبرزا جوهر التشابه، مؤكد على خصوصية التباين، والموازنة نفسها يعقدها بين ابن حزم وستندال. ليخلص إلى ضرورة أن نضيف الى ثروة الغرب كما يضيف الغرب الى ثروتنا. وآية ذلك في امتلاك روح العصر، أي الروح العلمي، فبمقدار ماألح طه حسين على ضرورة تصوير الواقع، وعلى الوظيفة الاجتماعية للأدب، حتى غدا تصوير الحياة والبيئة والجماعة قيمة معيارية للحكم على غنى الأدب وقوته وحيويته، نجده يلح على ضرورة ارتقاء الأدب الى مستوى الهم الإنساني، وانطوائه على قيم ومثل عليا تعبر عن كلية الوحدة الإنسانية في تنوعها.

ولهذا تتردد في الحقل التداولي للمصطلح النقدي عند طه حسين صيغ شمولية تطمح لملامسة هذه الوحدة في الجوهر البشري، فيعبر عنها بصيغ عديدة: الجمال الخالد، الروح الخالد، المثل الأعلى، الحق – الخير – الصدق والجمال الخالد هو "هذا الروح الخالد الذي يتردد في طبقات الإنسانية كلها، فيحل في كل جيل منها بمقدار، وهو يتشكل في كل جيل بالشكل الذي يلائمه، ويتصور في كل بيئة بالصورة التي تناسبه. وهو من هذه الناحية مصدر وحدة وفرقة للانسانية، مصدر وحدة لأنه واحد يجمع الناس مهما اختلفوا على الاعجاب والشعور باللذة القوية، ومصدر فرقة لأن له من اشكال الأجيال والبيئات المختلفة ماينوعه ويخيل اليك أنه كثير... ففي الجمال الفني كما ترى وكما يقول الفلاسفة وحدة وكثرة، فأما الوحدة فهي جوهره، وأما الكثرة فهي أعراضه... فالمثل الأعلى في الفن انما هو هذا النحو الذي يحقق الجمال الفني الخالد"(1).

---

(1)– حافظ وشوقي– المجلد الثاني عشر– دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974– ص 379-380.

الجمال الخالد هو المثل العلى، لكن المثل الأعلى يخضع لقانون التبـاين. فالالياذة كانت مثلا أعلى لليونان، لأنها لاءمت نفوسهم واتصلت بـأذواقهم، ولكنها لا تحقق لنا نحن المثـل الأعلـى، لأنهـا علـى حظهـا مـن الجمـال الخـالد لاتتصل في شكلها وصورتها بنفوسنا وأذواقنا...(1).

إن موضوعة التشابه/التبـاين أو بصيغـة أخـرى العـام/الخـاص، تشـكل احدى المحاور الأساسية في انتاج علاقة التطابق بين النظام المنهجـي والتـاريخ، فهي بالاضافة الى مبدأ العلية والتطور، تشكل جوهر الوعي التاريخي عنـد طـه حسين، الذي يتحول بدوره الى جوهـر النظـام المنهجي التكويـني في ممارسته النقدية.(2)

ولعل الحاح فكرة اللحاق والالتحـاق بـالعقل الأوربـي بمثابتـه ممثـلا في راهننا لقيادة الفكر الإنسـاني، جعل من موضوعة العام والخاص محـورا رئيسـا في تملك منهجه وهو يتحرك من الواقع الى الفكر ومـن الفكـر الى الواقـع، أو المصالحة بينهما حسبما تقتضي اللحظة التاريخية المعاشة لانتاج وعي مطابق لها قد يقر بوضعيتها كما هي عليه أو يجتاحها لاعـادة بنائهـا بمـا يجـب أن تكـون عليه.

فالجمال الخالد هو هذا الروح الخـالد، والـروح الخـالد ليـس الا تلـك القوة الطبيعية التي تعي ذاتها بالفكر الإنسـاني الذي نتمثله كمطلق على حـد تعبير الجلز. لكن هذا الروح الخالد لايرفرف في متعالي الفراغ الميتافيزيكي بـل يتعين من خلال مثل أعلى يتماشى مع التعينات الملموسة للفكـر المطلـق، فهـو يتبدى عن وظيفة معرفية عندما يضع الحقيقة والحق قصدا له (فالحق والجمـال شيء واحد، فالجمال حق، والحق جميل) وهذه الوظيفة المعرفية تتصـل اتصـالاً مباشراً بوظيفة أخلاقية مؤداها الصدق والخير، وكما أن هناك روح خـالـــد

---

(1)- المصدر نفسه: ص 380.

(2)- "ان لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين، فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق، وهو من هذه الناحية موجه الى الناس جميعا... وهو من ناحية اخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره. وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه. ولو خلا الشعر من احدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية..." - في الأدب الجاهلي: ص 353.

كوني، هناك روح خالد مصري وعربي يتشابه في كونيه العقل ومطلق الفكر ويتباين في تعيناته الملموسة المتصلة بالبيئة والزمان والمكان..(1).

فالروح الخالد والمثل الأعلى يتعين بحركة الإنسان في اتصاله بالوجود الواقعي والاشكال المتنوعة التي يتحقق فيها هذا الاتصال، فعلى المستوى الروحي والوجداني فإن هذا الروح الخالد والمثل الأعلى يتمثل في تحفيز القوة الحيوية التي تدفع الى النشاط والعمل، وعلى المستوى الفكري في تحفيز القوة العاقلة التي تهدي الى المعرفة والعلم، وعلى المستوى الأخلاقي تحفيز قوة الضمير التي تدفع الى الخير وتردع عن الشر حسب تعبيره.

والنص الأدبي وفق هذا المعيار دائما يعيش حالة توتر وجودي بين تحققه في تصوير الحياة الواقعية وطموحه لتجاوزها وتخطيها باتجاه المثل الأعلى الإنساني، فالواقع له قانونياته القائمة على التنوع والتباين والكثرة والتمايز من خلال اندراجه في اللحظة الزمانية المتعينة في البيئة، والمثل الأعلى هو القيمة المضافة على الواقع للارتقاء به باتجاه الوحدة، باتجاه الروح الخالد، الذي هو وحدة العقل البشري في تجليه كوحدة نوعية في امتلاكها لخاصة الفكر، الذي يجب أن يرتقي اليه الواقع ليتغير، لينتظم في وحدة الوجود العقلي الشامل، وبذلك فان التوتر القائم بين حركة الواقع كواجب وجود والواقع كممكن وجود، يتشخص منهجيا في تلك العلاقة المتوترة أبداً بين الواقع والفكر.

---

(1)- في كتابه "جنة الشوك" يشير الى أنه يريد بهذا الكتاب النقد الموجه الى ألوان الحياة، ويشير الى أن الصور التي يقدمها لم يشتقها من الهواء ولم يلتمسها في الصين أو في اليابان "وانما أنا أعيش في مصر، واشارك المصريين في الحياة التي يحيونها، وآخذ بحظي مما في هذه الحياة مما يرضي أو يسخط" ويضيف الى أن هذا النقد الذي يريده هو اشبه بالمرايا، يرى الناس فيها أنفسهم "لأننا لاننقد عفاريت الجن، ولا نحمد الملائكة الأبرار، وانما ننقد ونحمد مانرى ونعلم من أعمال الناس وآثارهم".ص 416، من طبعة دار الكتاب اللبناني..- فالمثل العليا الأخلاقية التي يدعو لها في كتابه "جنة الشوك" انما هي تتصل بشؤون الحياة اليومية المباشرة، من أجل السمو بالعالم الروحي والأخلاقي لمجتمعه لكي لايكون هناك عقل حر وأخلاق عبيد على حد تعبيره.

## الشعر الجاهلي/ نظام العقل وتقويض نظام مسلمات التاريخ:

خلال السنوات الخمس من 1920–1925، كانت كتابة طه حسين تبحث عن بنائها المنهجي من خلال اكتشاف النظام في وحدة العقل البشري الذي مثله الفكر اليوناني في مراحل نشأته الأولى ليخلص الى رؤية تاريخية ترى أن حركة العام والخاص لهذا العقل تأخذ تعيناتها التاريخية من خلال تاريخ الحضارات، الذي بدأت قيادة فكرها بالغرب (اليونان) ومرت بالشرق (الحضارة العربية الاسلامية، وانتهت الى الغرب (أوربا).

وأن العام، المتشابه، الثابت، هو الوحدة النوعية الكونية للعقل، وأن الخاص المتباين، المتحرك، هو تجلي العام الفكري في تعينات المكان والزمان، الذي يخضع للتطور والاستحالة المحكومة بمبدأ العلية.

فالعام المتشابه، يشير الى أن حركة التقدم تسير من مرحلة الشعرية اللاهوتية، الكهانية، النبوية، وما يعادلها اجتماعيا وسياسيا من هيمنة الملكية المطلقة والاستبداد، الى المرحلة العقلية التي تتسيد على الطبيعة من خلال الصلة المباشرة للعقل بهذه الطبيعة دون توسطات نبوية أو كهانية، بل من خلال الفلسفة الدنيوية التي تنتج معادلها الاجتماعي والسياسي في الديموقراطية.

لقد اكتشف طه حسين بذلك جهازه المعرفي وعدته المنهجية ليواجه بها الخاص، المتباين الثقافي العربي في تعينه الملموس داخل العام، المتشابه الكوني الذي وعى وتملك تاريخيته في التقاطه للقوانين العامة الناظمة له. بهذا الجهاز يتوجه طه حسين باتجاه اللحظة الأولى التي يتشكل منها وبها بداية تكون العقل العربي الشعري "الشعر الجاهلي"، ليخترقها فيلولوجيا برد كل الظواهر الى أصولها . لقد أرسى دعائم وعي تاريخي منهجي جديد من خلال المواجهة مع كلية الشرط الإنساني في تطوره العقلي والتاريخي، وهو اذ يكتشف أن العقل الفلسفي هو الذي قاد العالم القديم وهو الذي يقود العالم الحديث فلا

بد اذن من هدم دعائم العقل الشعري وتقشيره من بطانته الوجدانية، اللاهوتية، القانعة بالطبيعة والمستسلمة لمسلمات يقينياتها الزائفة، ليستخلص الروح العلمي من أوشاب الأيديولوجيا الكهنوتية التي تضلله، وهو من خلال تأسيسه لهذا النظام المنهجي التاريخي الإنساني، انما كان يقوم بعملية دمج غير مباشرة للنظام المعرفي الإسلامي بهذا النظام المعرفي الإنساني الكوني فيكاد أن يلغيه.

إن مواجهة بنية العقل الديني ببنية العقل الكوني، هي عملية توحيد للخاص بالعام، لكي يتلاشى الخاص في الجريان الشامل للعام، فيتجرد من قيمته المعرفية ولا يحتفظ الا بقيمته الثقافية والايديولوجية، أي بخاصة البيئي المباين للكوني، حيث لايتعدى أن يكون أحد تجليات الفكر الإنساني عندما يتلامس مع النفس الإنسانية ببعدها العاطفي والوجداني، عندها يثور الخاص المترع بيقينياته، القانع بمسلماته ضد العام الكوني الذي يجتاحه اجتياحا، فتبدأ المرافعة، باتهام طه حسين بطعنه على الدين الاسلامي في مواضع أربعة من كتابه "في الشعر الجاهلي"، وتبدأ المرافعة بالرئيسي الذي ينطوي عليه خطاب المؤلف:

1- ان المؤلف أهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر في ص 26 من كتابه "للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما ايضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن أن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى.

2- ماتعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا وأنه في كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله وأن هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب مااستطاعت لاكما أوحى الله بها الى نبيه مع أن معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي.

3- تنسب المرافعة للمؤلف طعنه على النبي طعنا فاحشا من حيث نسبه، فقال في كتابه (ص 72) "ولنوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وهو مايتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه الى قريش، وتعقب المرافعة ضد الكتاب في أن المؤلف تعدى بالتعريض بنسب (النبي) والتحقير من قدره وهو تَعَدٍ على الدينِ وجرم عظيم يسيء المسلمين والاسلام فهو قد اجترأ على امر اذ لم يسبقه اليه كافر ولا مشرك.

4- انكار المؤلف ان للاسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين ابراهيم اذ يقول في ص (80) " أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي... وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدد دين ابراهيم، وأن هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان.(1)

هذه المرافعة كانت مضمون مذكرات ثلاث رفعت الى رئيس نيابة مصر "محمد نور"(2).

(1) - خيري الشلبي "قرار النيابة ضد طه حسين"- الهلال - العدد السابع - سنة 1970.

(2)- بتاريخ 30 مايو سنة 1926 تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر، وبتاريخ 5 يونيه 1926 تقدم بلاغ من شيخ جامع الأزهر، وبتاريخ 14 سبتمبر 1926 تقدم النائب الوفدي "عبدالحميد بنان" ببلاغ، وفحوى البلاغات الثلاثة: تكذيب لقرآن وبالطعن على النبي ونسبه، وبالتالي الطعن على دين الدولة الرسمي، من قبل طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية. - ..

كما تصدى لهذا الكتاب عدد من الباحثين، فألف في مجال الرد عليه سبعة كتب تتراوح بمستوى معالجتها ومناقشتها وبتنوع مقارباتها لكتاب "في الشعر الجاهلي" لكنها تنتظم في عقد واحد هو عقد الأهواء الدينية والقومية.(1) هكذا يجد العقل نفسه في حالة عزلة شديدة عندما يطلق أقصى ممكناته فيصطدم بالتاريخ بعد أن كان يناغمه ويداوره، ويتسلل في أحايين كثيرة الى المجتمع من وراء ظهره.

أن يقدم طه حسين نموذجا للنظام العقلي والتاريخي من خلال النموذج الحضاري اليوناني والأوربي، فان النموذج هنا ليس سوى ضيف يحل على الواقع، أما أن يخترق النموذج الداخلي ومن خلال ركني منظومته الرئيسيين (الدين – اللغة) فان العقل سيهزم لامحالة في مجتمع لايحصن العقل نفسه بأسسه المادية في الواقع، حين لايكون علة ومعلول الانجازات العلمية والتقنية في الواقع ذاته، ان التحصينات الوحيدة التي وجدها طه حسين، هي تحصينات السلطة، وقد كان مدركا ذلك عندما أهدى كتابه الى رئيس الوزراء عبدالخالق ثروت. لقد وقفت ضد الكتاب الأغلبية المطلقة من ممثلي الرأي العام: الايديولوجي (الأزهر) والسياسي "مجلس النواب" وعلى رأسه زعيم الأمة سعد زغلول.

---

- .. من الجدير بالملاحظة الاشارة الى أن "محمد نور" بمناقشته وتحليله لآراء وأطروحات طه حسين ومن ثم التحقيق معه، يبرهن على مدى التطور والرقي الذي بلغه القضاء المصري في الربع الأول من هذا القرن، وبغض النظر عما يتمتع به هذا النائب من نزاهة واخلاص ودرجة عالية من الثقافة العلمية، فان نموذج هذه المحاكمة تشير الى تطور كبير في خصائص المجتمع المدني في مصر، حيث صورة المجتمع المدني في لحظتنا العربية الراهنة تسجل تقهقرا مريعا عن الصورة التي تقدمها هذه المحاكمة . الأمر الذي يؤكد صورة جمال الماضي في الوعي العربي (الراهن) كما تؤكد على أن فكر طه حسين بكل عنفه الاقتحامي في "الشعر الجاهلي" انما كان يعبر عن حالة أكثر من فردية كانت تتكون وتتبرعم في نسيج البنى الاجتماعية والثقافية التي كانت تختطو بشجاعة وجرأة تتحسر عليها صورة المجتمع/ المثقف في الواقع المصري والعربي الراهن، وأن روح العلمية والعقلنة لم تكن ثمرة رحلة طه حسين الى فرنسا فحسب، بل أن ملامحها وسماتها ثاوية في بؤر هامة داخل المجتمع المصري، سيما وأن معركة لم تكن أقل عنفا كانت قد دارت في السنة السابقة 1925 عندما أصدر علي عبدالرزاق كتابه "الاسلام واصول الحكم".

(1)- هذه الكتب "نقض كتاب في الشعر الجاهلي" للشيخ محمد خضر حسين – "نقد كتابه في الشعر الجاهلي" لمحمد فريد وجدي "تحت راية القرآن" لمصطفى صادق الرافعي – "الشهاب الراصد" لمحمد لطفي جمعة –محاضرات الشيخ محمد الخضري– وكتابان لمحمد أحمد عرفة ومحمد أحمد الغمراوي.

ففي تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ 5 كانون الثاني 1927 برقم 32 سياسي سري وبتوقيع حكمدار بوليس مصر يلاحظ أن الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة الى أهل المدن الأخرى في الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم.

ويقول التقرير المذكور "أتشرف بأن أرسل لمعاليكم بصورة التلغراف الذي وصل الى بعض الصحف المصرية بشأن الدكتور طه حسين مذيلا بامضاء فريق من علماء وأعيان وتجار اسنا" بأمل التكرم بالمعلومية". ويرفق التقرير بالنص البرقي : " ... اذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة الائتلاف، فلا غرابة في هدم الباقي من أحكام الدين وهي الأوقاف.. كفى بلاء يانواب الأمة المسلمة... هل أقاموا لنا دينا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم... ويشاع أن المشاريع اللادينية أجمع ستنفذ في وزارة الائتلاف بايعاز حزب وأعضاء كل المراد أن يحمي دين الله لاحماية الأعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمان...". وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الأهالي 26 رجلاً(1).

هكذا تبدأ الاشكالية المفارقة العلاقة بين المثقف والسلطة، المثقف والشعب، الشعب والسلطة، فالمثقف يلجأ الى السلطة بثقافته العقلية العليا محتميا من الثقافة الحية المعاشة للشعب.

والشعب الذي يعيش في عالم منفصل عن ملكوت السلطة التي هي دائما أقلية العزالية في العالم العربي، لايرى في افكار التنوير والتقدم التي يفترض وفق المنطق التاريخي أن تعبر عن تطلعاته وطموحه لممارسة سيادته، سوى افكار هدامة تطعن بمقدساته وتهزيء يقينياته التي هي مأمنه الوحيد من واقع خارجي معادٍ له.

(1)- د. غالي شكري- النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث - دار الطليعة - بيروت- 1982- ص250.

ولذا فالمذكرة تتساءل ان كان هناك دين جديد ، مادام طه حسين يهدم لهم دينهم القديم، انه تساؤل الضمير الشعبي منذ فجر عصر النهضة حتى يومنا هذا، وهو جوهر أزمة العلاقة بين التنوير والعقل من جهة والوعي الاجتماعي السائد المثقل بوعيه الماضوي وأهوائه التي تحتويه في داخلها التراثي من جهة أخرى.

والسلطة العربية منذ لحظة فتوتها وشبابها الأول النهضوي، كانت تمارس طيرانها الحر فوق تناقضات الواقع، لأنها غريبة عنه منعزلة في سياق موروثها الاستبدادي.

وذلك منذ محمد علي الذي اراد التحديث، لكنه التحديث الامبراطوري الذي لايطمح الا لتكريس السلطة المطلقة، والذي لم يعن يوما (التحديث) أن يرافق ويترافق مع مضمون اجتماعي ديموقراطي يضفي عليه بعد التقدم.

الطهطاوي لم يكن الا صدفة انبثقت في اطار المشروع التحديثي السلطوي، لأن محمد علي لم يفد الطهطاوي الا كامام ديني للمجموعة التي أرسلها للتعلم من تحديث الغرب، أي أن محمد علي لم يعن يوما بتحديث العقل، فما يجب تحديثه هو ادوات الهيمنة العسكرية والمؤسساتية السلطوية، وليس أدوات المعرفة والتفكير.

فالمشروع النهضوي عندما كان ينطوي على مشروعه البطولي بطموحاته الامبراطورية يتمخض اليوم عن أحط أنواع جبنه حيث المذلة القومية والوطنية ترافقها اوتوقراطية ديكتاتورية متبجحة ومدعية، لاتملك من آفاق مشروع التحديث سوى تحديث أدوات وأجهزة مؤسستها القمعية، وأدوات استخداماتها الاستهلاكية لاشباع نهم جوعها المزمن، فالاستهلاك في

الغرب الرأسمالي الذي يشكل تحفيزا للانتاج، لايمكن أن يكون في البلدان التابعة الا على حساب تجويع الشعب.

أراد طه حسين أن يبني نظاماً للعقل والتاريخ، فكان مجبرا أن يبني نظامه العقلاني هذا من خلال تقويض التاريخ الخاص، تاريخ يستمد مسوغ استمراريته من عالم مفعم بالدين واللغة والمشاعر والأهواء. وما كان لهذا المشروع أن يقف على قدميه مادامت الأرض التي يريد ترسيخ أقدامه عليها سديمية مائجة هي طيف وجود يستمد مغزاه من مثالات وأوهام، انها أرض مليئة بالعفاريت والجان، وليس بالمعادن والخامات وأدوات الانتاج، والقاعدة الصناعية.

فكما أن سيرورة الوعي الاجتماعي تسير في نسق ميتافيزيكي من الأفكار التي تتولد ذاتيا في حركة نقل متعاقبة تجعل النص بناء لغويا منغلقا على حقائقه الأزلية المنزهة المتعالية عن الواقع والتاريخ، كذلك كان وعي السلطة يمثل سيرورة تجد نسقها التراثي الخاص في بنية العقل الشرقي الاستبدادي المطلق، والذي تتوالد حركته الذاتية في حركة تعاقب تجدد نفسها بتحديث أدواتها، وأشكال سلطتها، حيث تتحول السلطة الى منظومة منغلقة على ذاتها خارج حركة المجتمع في تجاذبها السلفي أو تنابذها التنويري، بهدف ايقاف حركة التوتر الاجتماعي والطبقي لتحقيق الائتلاف الاجتماعي الداخلي والاختلاف المصطنع الخارجي، وهي اذ تحيد موقفها تجاه الجديد (التنوير – العقلانية – العلمنة)، انما تريد أن تخلق عازلا بينها وبين سلطة الوعي الاجتماعي للأكثرية الساحقة، حيث تغدو مهمة المثقف التنويري تقويض ماهو قائم، دون أن يمتلك امكانية انشاء منظومات جديدة على أنقاض القديم، لأن في ذلك مهمة تتخطى حدود المثقف لتصب في اطار عملية اجتماعية شاملة لايمكن أن تتجاهل مشكلة السلطة أو دورها وطبيعتها الاجتماعية والفكرية والسياسية.

عندها لايجد المثقف ملاذا سوى السلطة (الخصم والحكم) التي تتبدى على شكل قوة مفارقة عديمة الملامح والسمات، فالسلطة العربية منذ عصر النهضة الى اليوم تعيش في هذا البرزخ العقلي القائم بين العلمانية والدين، فليس هناك سلطة علمانية، وليس هناك سلطة دينية، هناك سلطة معادية للعلم والدين معا، بمقدار ماتبدو أنها راعية لهما.

أراد طه حسين أن يؤسس تاريخاً جديداً، فقوض التاريخ القديم دون أن يبني التاريخ الجديد، أراد أن يدمج التراث العربي بالتراث العالمي وأن يخضعه لقوانين المنهج ذاتها، فألغى التراث الخاص ومضى التاريخ العام غير آبه لدورنا التاريخي، أراد أن يدخل قانون التطور من خلال ادخال منظومة الوعي التاريخي في بنية العقل العربي، لكي يدخل العرب التاريخ، فبدا التطور حركة دوران الكفائية وغدت لحظة عقلانية طه حسين بقعة نور في لوحة ظلامية تعزز اكثر فأكثر ابتعاد العرب عن التاريخ.

أراد أن يدمج الدين بالعقل، فأبى الدين وأبى العقل، وظل التنافر مستمرا باعثا التفكك والتخلخل في بنية الفكر العربي ومشهده الثقافي الذي يرتد عن أوليات المجتمع المدني، باتجاه مزيد من التفتت والتراجع عن التنوير الديني الذي أراد أن يواصله من خلاله مابدأه "محمد عبده"، ومزيد من التفكك العقلي العلماني العقلاني الديموقراطي، الذي أراد طه حسين من خلاله أن يقطع مع (محمد عبده) ويتجاوزه باتجاه خط لطفي السيد وآل عبد الرزاق.

وعندما يأبى العقل، ويأبى الدين الحوار والتواصل، فلا بد اذن من التفاصل، وبما أن طه حسين يحمل مشروعا اجتماعيا انقلابيا للمجتمع ككل، فلا يمكن أن يبقى في حماية السلطة الانعزالية، بعيدا عن الثقافة المعاشة للمجتمع مهما كانت موغلة في تناقضها مع العقل، فلا بد اذن من تعديل

كتاب "في الشعر الجاهلي" ليغدو في سنة 1927 "في الأدب الجاهلي" لتبدأ ومنذ هذه السنة لحظة المصالحة بين الفكر والواقع، بين العقل والنقل.

تلك هي مأساة المثقف العضوي المندمج بالحركة الحية الديناميكية لمجتمعه، والمنبثق من أوساط الفئات الشعبية في مجتمع يعيش حالة انعدام الوزن من حيث تبلور الاستقطاب الطبقي، والتمايز الاجتماعي في وحدة الكينونة الاجتماعية.

فالطليعية الفكرية تتبدى في المجتمع ما قبل الرأسمالي وكأنها موازٍ للنخبة اجتماعياً، فتضطر أن تفر بمشروعها الاجتماعي من قاع المجتمع باتجاه القوى العليا التي لامصلحة لها في التغيير، فحزب الأمة الذي غدا حزب الأحرار الدستوريين لم يكن ممثلا للبورجوازية بمقدار ماكان ممثلا للارستقراطية الاقطاعية والأعيان ملاك الأرض، فلم يكن هناك خيار أمام النخبة المتنورة سوى اللجوء بأفكارها الى النخب الارستقراطية العليا، لتتخندق في عملية استقطاعب اجتماعي انعزالي ضد السواد الأعظم من المجتمع الذي تتداخل هوية انتمائه وتتمازج بين مشاعر الدين ومشاعر الوطن، بين أهواء التقديس الكهنوتي والتقديس القومي. ومن هنا فان الرئيسي فيما طرحه طه حسين ليس تمثل وعي الغرب الديكارتي، أو الموازنة والمماثلة مع مناهج البحث في التاريخ اليوناني.(1)

---

(1) - يرى الدكتور جابر عصفور في كتابه "المرايا المتجاورة" أن طه حسين انطلق من مبدأ المماثلة في اقتفاء أثر "وولف" في انكار شخصية "هوميروس"، وأثر الأستاذ "دوبريل" في وصوله الى أن سقراط شخص خرافي لم يوجد ولم يعرفه التاريخ، أي أن طه حسين تواصل مع تقاليد البحث التاريخي في الآداب بوجه خاص، وحاول تطبيقها على الشعر العربي. فبدأ بالشك في الصورة التاريخية المأثورة عن العصر العباسي (1922) وأعقبها بالشك في وجود بعض شعراء الغزل الاسلامي (1924). ثم تصاعد بالشك فشمل أغلب الشعر الجاهلي (1926) وظلت دراسات وولف وجابريل وأمثالهما- في اليونانيات- أقرب اليه من نتائج الدراسات الاستشراقية في الشعر العربي، ابتداء من الواردت (1872) ومرورا بليال (1918) وانتهاء بمرجليوث (1925) - ص 253-254.

بل هو يتفاعل على المستوى المرجعي مع الطريقتين في البحث، الا أن الجوهري يكمن في قدرته على انتاج وعي مطابق بالاشكالية الراهنة التي تطرح نفسها على واقع المجتمع وواقع الفكر، وهي أنه "يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل مايتصل بها، وأن ننسى مايضاد هذه العواطف الدينية والقومية، على حد تعبيره.

وذلك بأن يتجرد الباحث من كل شيء يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما.(1)

لسنا في صدد مناقشة علاقة طه حسين بديكارت – سنتناول ذلك في فصل خاص – ولا صلته ب "وولف وغابرييل"، فهو على صلة بكل هؤلاء معا، والأهم منها صلته بكونت الذي زين له مقولة أن العقل هو الذي يغير التاريخ.

فراح يغالب هذا التاريخ منطلقا من الفكر الى الواقع باتجاه تحقيق حالة تطابق فكان الفكر يغترب والواقع يتغرب، وتزداد الهوة وتتعمق كلما تقدم الزمن العربي باتجاه تقهقره.

لم يكن طه حسين ولا ديكارت صادقين بتجردهما من كل علم مسبق، فهذا محال الا على سبيل المجاز الذي يريد أن يرتفع بالعقل الى درجة مطلقيته والتي هي بدورها انتاج سلسلة لامتناهية من النسبيات.

فطه حسين كان يقدم على مشروعه وفي ذهنه كل متنوري الغرب كما وفي ذهنه (ابن سلام، وأبو عمرو بن العلاء، الأصمعي) وكل ماقالوه في موضوع (النحل، الوضع).

---

(1)- في الأدب الجاهلي، ص: 74.

إن مـابدأه الفكـر العربـي منـذ ديكـارت الى لحظتـه الوضعيـة المتنوعـة التجليات، حول الذهـن الخـالي مـن المسبقات، وصـولاً الى موضوعـة رفـض الذات المدركة (الباحث) للنموذج خارج الموضوع المدرك (البحث)، ليسـت في واقع الأمر– وفي داخل وظيفتها الفلسفية المنطقية– سوى تغيير نموذج عبر احلال نموذج آخـر مغـاير، وطـه حسـين لم يخل ذهنـه إلا مـن نمـوذج العقـل الشرقي البدئي القانع بمسلماته ويقينياته الثيوقراطية ليستبدله بنموذج العقـل الغربـي المتسـائل والمحـاجج والرافـض لكـل الثبوتيـات المنطلـق باتجـاه الحريـة والديموقراطية.

إن مواجهة هذا النموذج بذاك، ادى الى حالة ارتطام بين نسقين توازيا في حركتهما منذ قرون، فلم يكن هنـاك بـد مـن الخـروج مـن حـالـة اغـتراب العقل وتغرب الواقع، فكانت المساومة التاريخية بـين الفكـر يوالواقـع، حيـث سيبدأ منذ هذه الفترة حركة جدله انطلاقاً مـن الواقـع الى الفكـر، عـبر الغـاء التوتر بين الذات والموضوع. الفرد والمجتمع، المثقف والسلطة، ليتابع رسـالته الفكرية بلغة اللين والرفق والاصلاح.

## 3 – المرحلة الثالثة /من الواقع الى العقل/ المصالحة التاريخية:

لقد كنا قد أشرنا الى أن هذه المرحلة في سيرورة التكون المنهجـي عنـد طه حسين تتمثل في شكل من أشكال العودة الى اعادة ترتيب العلاقة الحوارية بين الفكر والواقع، ليعيد ترتيب علاقة جديدة بينه وبين المجتمع الـذي أنكـره أشد الانكار بعد كتابه "في الشعر الجاهلي" لتبدأ مرحلة جديدة قـوام العلاقـة الحوارية فيها الانتقال من صدمة العقل عبر اختراق مسلماته الى مساجلته عبر الاعتراف الواقعـي التـاريخي بمستوى تطـوره، أي عـبر هـذه المسـلمات ومـن داخـل هـذه اليقينيـات، فبـدلاً مـن وضـع العقـل والعلـم في مواجهـة الديـن

والكهنوت، راح يبحث عن نوع من الارتقاء العقلي بالدين دون تهشيمه بعقلنته، وقوام هذا الحوار الداخلي، الرفق واللين، من خلال الادراك أن الواقع المعاش بخصائصه المكانية والزمانية غير قابل لجموح "العقل الثوري" بل انه لايتقبل "العقل المصلح" الا على مضض، فكان عليه أن يبحث عن صيغة منهجية قادرة على احتواء اللحظة التاريخية من خلال التاج وعي مطابق يقوم على التسوية وجل الوسط التاريخي، دون أن يدفع الواقع ليتطابق مع العقل، بل دفع العقل الى اكتشاف بعض خصائصه في الواقع ليدفعها وينميها ويطورها عبر التاج عقلنة جديدة تكبح جماح مغامرات الفكر وحريته، وتقيده بواقعية حركة الفكر سالمتعينة في شرطها التاريخي الملموس، ملتمسا أرسطو في موضوعته (قانون الأوساطِ) حيث أن الخير حقا هو التوسط في الأمور.(1)

وهو في سياق حديثه عن أرسطو، يدافع عن الأخير في موقفه من مسألة الرق، لاليبرر الرق، بل ليعلل تاريخية الوعي المطابق عند أرسطو لكونه يقيم نظرياته العلمية في الواقع وليس في الهواء. ويرد على متهمي أرسطو باعترافه بالرق، قائلا: أن كل ماوصلنا إليه بعد عشرين قرنا هو ازالة الرق الشخصي، فأما الرق الاجتماعي فما زال موجوداً، بل ان طه حسين يخطو خطوة أبعد من ذلك، وهي من اللفتات القليلة التي يغادره فيها حذره السياسي ليعلن أن استعباد الطبقات بعضها بعضا صورة من صور الرق، فأرسطو لم يدع الى الرق، وانما اعترف به، ولو فعل غير ذلك هدم قواعده العلمية(2). في هذه المرحلة بدأت تجربة طه حسين السياسية تتحول من العلاقة بالنخب السياسية والسلطوية، باتجاه الراي العام، وقد كان ذلك معادلاً للمهادنة الفكرية، وتحولاً في منهج الممارسة الفكرية والاجتماعية،

---

(1) – راجع: رجاء النقاش – طه حسين والأحزاب السياسية – الهلال، عدد خاص عن طه حسين، سنة 1966.

حيث يرفض التعاون مع حكومة الطاغية اسماعيل صدقي بعد أن ألف حزبا سماه حزب "الشعب" وأصدر جريدة سماها "الشعب" أيضا. فقد رفض طه حسين وكان يومها سنة 1932 عميداً لكلية الآداب أن يحرر جريدة "الشعب"، فأثيرت من جديد قضية الشعر الجاهلي، وقضية الاختلاط في الكلية التي يرأسها، ومن جديد الاتهام بأنه "ملحد خارج على الدين"، فكلفه رفضه أن نقل الى مفتش في وزارة المعارف، فأضرب الطلاب وتظاهروا احتجاجا بقيادة الوفديين، ورفض طه حسين الالتحاق بالمعارف، ومنذ هذه السنة راح يتحول بسرعة الى الارتباط بالوفد وجماهيره وصحافته.

طه حسين تتنازعه عبر مجموع سيرته الثقافية مجموع متناقضات تتوحد في صلته الاشكالية كمثقف بالمجتمع، ومبعث هذه التناقضات ليس تفتت الوحدة التكوينية لمنهجه التي تتبدى على شكل ثنائيات متجاورة، بل مبعثها ذلك التقاطب في منظومته المنهجية المتصلة بالوعي والممارسة، فهو يحمل مشروعا ينطوي على ذات المفكر وذات المصلح الاجتماعي في آن واحد.

فذات المفكر فيه تدفعه الى قول الحقيقة العلمية بوصفها حقا لايجب الصمت على قول الحق، فيذهب بعيداً في استدلالاته واستنتاجاته حتى يصطدم بجدار الوعي الاجتماعي الذي يطمح الى تغييره، فيدرك عندها "أن الحياة في أمة من الأمم لاتنقلب انقلاباً فكرياً في مدة يسيرة من الضد الى الضد... ان تحول الأمم من لون من الحياة الى لون آخر لايكون بالوثبة وانما يكون بالتطور".(1)

إن ذات المفكر فيه تدفع به الى لون من ألوان تقديس الفكر والتعويل عليه، مستنداً بذلك الى مرجعية عصر التنوير، بوصفه مرحلة تمهيد لابد منها للتغير:

---

(1)- من تاريخ الأدب العربي. الجزء 1- ص 467.

" ويكفي أن تفكر في حياة الفرنسيين أثناء القرن الثامن عشر، فسترى طائفة من الأدباء والفلاسفة والمفكرين أنكروا حياة العصر الذي كانوا يعيشون فيه، وحملوا الناس من حولهم على إنكارها وطبعوا هذا الإنكار في نفوس الناشئين والشباب الذين لم يتم نضجهم بعد. فأنشأوا جيلاً جديداً هو الذي ألهب نار الثورة وملأ بها الدنيا وشغل الناس، وغير بها حياة فرنسا وأوروبة وأجزاء أخرى كثيرة من العالم.(1)

هذا الإدراك لأهمية الفكر وأولوية العقل في تسيير التاريخ وتغييره وفق مرجعية (كونت) تضعه مباشرة وجها لوجه أمام حاكمية الوعي الاجتماعي المتخلف الذي يصوغ ايديولوجيته (الأزهر) وأمام سلطة الحاكم الذي يريد تطويعه لارادته، فيختار منزلة بين المنزلتين، وهي المنزلة التي اضطرت عقلانية المعتزلة أن تختارها لتجنب الإرهاب.(2)

فعندما يطوق بين فكي حاكمية أيديولوجيا الأزهر، وسلطة النظام، يعبر عن معاناة شديدة، مصدرها ذات المصلح الاجتماعي الذي لايهدف الى قول الحقيقة فحسب، بل يهدف الى أن تتناسج هذه الحقيقة في وعي الناس، فالتطور واقع "لأنه قانون لامنصرف عنه لأي جماعة من الجماعات... ولكن المشقة كل المشقة ليست في خضوعهم له ورضاهم عنه، وانما هي في اعترافهم به أي (التطور) ، واتخاذه مذهبا وطريقة".(3)

---

(1) – خصام ونقد– المجلد الحادي عشر– دار الكتاب اللبناني – بيروت – 1974– ص:633.

(2)– لقد اضطر المعتزلة لاختيار حل الوسط التاريخي، الذي تولد فيه السياسة كفن يتجنب العنف. فاختاروا منزله بين المنزلتين: لتجنب عنف السلطة الأموية القائلة بالجبر والقدم والتنزيه، بهدف تأكيد الأمويين لقدميتهم وامتلاك التنزيه الالهي لسلطتهم، وتجنب العنف الخوارجي المعارض. كأن حل الوسط هو قدر العقلانية العربية التي تتوسط العلاقة بين ماهو عقلي وما هو واقعي.

– راجع د. محمد عابد الجابري– العقلانية العربية والسياسة، قراء سياسية في أصول المعتزلة– مجلة الوحدة– العدد 51–1988.

(3)– حديث الأربعاء – الجزء 2 – ص43

إن اختيار حل الوسط، والوقوف في منزلة بين المنزلتين، وما يتمخض عنهما على المستوى المنهجي من تناقض في الموقف، وما يتبدى من تجاور ثنائي، انما مبعثه النزوع لاختيار طريق المثقف العضوي المندمج بحركة مجتمعه في كل تناقضاتها، ليتمكن المفكر من ممارسة دوره التغييري كمصلح اجتماعي، سيما وأن طه حسين راح يلتمس في ذات نفسه واحدا من قادة الفكر والمجتمع، هذا الموقع الذي يؤهله لأن يلعب دور الحكم تجاه الصراعات التي يشهدها المجتمع، بعد أن منحه هذا المجتمع اعترافا يفرض عليه أن يلعب دور التوازن الذي يتشقق عن نوع من التوفيقية، هي أقرب الى مستوى السياسة منها الى بنية المنهج، وان كانت قد تسللت هذه التوفيقية في أحايين كثيرة، لأنه يستحيل التوازن في السياسة، دون تأسيس على رؤية متوازنة لحركة تشارط العليات التي تتحكم في نظام المجتمع.

هذه النزعة التوازنية ستفضي الى التعامل مع كل اتجاهات الثقافة الأوربية، بوصفها محصلة لبنية عقل الغرب، فهي ليست لملمة، أو اقتطاعا واقتطافا، انها منظومة متكاملة بكافة تياراتها، ولهذا فهو يترجمها، وينقلها الى القارىء المصري بكافة اتجاهاتها، لكنها الاتجاهات التي تنطوي حتما على مضامين عقلية وحضارية رفيعة، فلو أن طه حسين تتساوى بالنسبة له كل التيارات الفكرية والثقافية والأدبية في الغرب لما اتصل عقله بديكارت وكونت، تين.

إن فرنسا التي عاش فيها طه حسين في هذه المرحلة المبكرة من أوائل هذا القرن، لم تكن تدين بمجموعها بديكارت أو كونت، بل كان هناك تيارات رجعية مضادة للعقل، ومظاهر للتفكير والسلوك المتخلف كان يهزأ بها أشد الهزء.(1)

---

(1)- راجع مقاله عن مدينة لورد -- في كتابه " من بعيد" وسخريته من معجزات كنيسة لورد، وتعليله التهكمي لعدم ظهور السيدة العذراء في سنة 1924، بنجاح حزب الشمال (اليسار) الذي يتخذ من الالحاد دينا، ولو أن اليمين أو الوسط نجح لكانت قد ظهرت السيدة العذراء، وهي صيغة مبطنة توشي بأن اليمين هو الذي يلعب لعبة المعجزات الدينية -ص116-122

وهو عندما يتحدث عن سقراط وأرسطو وافلاطون كقادة للفكر البشري في العصر القديم، فانه يعتبر امتدادهم في قيادة الفكر الحديث تتمثل في فلسفة "ديكارت – كانت – كونت – هيجل – سبنسر"

إذن فهو يتعامل مع الفكر الغربي بوصفه بنية عقلية شاملة، لايملك المجتمع النامي الا وأن يتعامل معه بكليته، فالمجتمع المصري والعربي في تلك الفترة لم تتبلور فيه تيارات اجتماعية وثقافية كمحصلة لحالات استقطاب طبقي داخلي لكي يبحث عن معادلاتها في النموذج الأكثر تقدما، ومن هنا فان المتوسط الذي يكثف تقدم الغرب هو انجازاته العقلية بغض النظر عن تجلياتها في هذه المدرسة أو الطريقة أو المذهب أو القاعدة أو غيرها من الطرق والقواعد والمذاهب. فالغرب يتقدم في نص طه حسين كنظام متكامل، كجهاز معرفي متسق، يدعو للتفاعل معه بوصف العقل هو العنصر التكويني الجوهري المكون لهذا النظام أو لذاك الجهاز.

فهناك عقل مكوّن هو العقل العربي يقوم على لملمة ماهو موجود سابقا، أو في أفضل الحالات على الاستنتاج بالانطلاق من فرضيات مقبولة مسبقا، على حد وصف جيب – لطريقة تحصيل المعرفة في الفكر التقليدي الاسلامي التي لاتقوم على التحليل والاستقراء والتجربة.

أراد أن يوازن بين هذا العقل المكوّن والمطمئن الى تكونه وكينونته، مع عقل مكوّن يشك دائما في كماله، ليبعث القلق في مستقر هذا العقل المطمئن الى فرضياته ومسبقاته ويوقظ فيه روح التحليل والاستقراء والتجربة.

ثنائية الشرق والغرب، الدين والعلم، العقل الشعري، العقل الفلسفي، المتباين والمتشابه، الثابت والمتحرك، هذه الثنائيات ستتحرك في منظور طه حسين في هذه المرحلة وفق رؤية ترى في علاقات هذه الثنائيات نوعا من المحايثة التي تشترط علاقة توازنية لاتقبل الاسراف والشطط، ولعل هاتين

المفردتين "الاسراف والشطط" تشكلان مفردتين مفتاحيتين في منظوره النقدي الاجتماعي والثقافي والأدبي، حيث حكمه على أية حالة تواجهه تدخل من باب رفض الغلو والمغالاة "الاسراف والشطط والغلو".

ولعل أس هذا التوازن التوفيقي سنجده من خلال تعامله مع الفكر الديني، الذي يشكل نواة النظام العقلي والتاريخي الذي واجهته مشقة كبرى في حواره وسجاله معه.

## 4- العلم والدين/ الحركة والسكون:

تتجلى العلاقة بين العلم والدين في خطاب طه حسين كعلاقة بين المتحرك والثابت، وبما أن الثابت وفق (كونت) هو العنصر المشترك في وحدة الجماعة، فان الجماعة أو السواد الأعظم بلغة طه حسين هي مستودع الثابت وحاميته.

أما المتحرك فانه ينطلق من أن مبدأ التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعي، ومجال هذا المتحرك هو الصفوة أو النخبة التي تبدو شاذة وخارجة على المألوف وداعية جديد، وهي دائما كانت في حالة صراع مع الكثرة الكارهة للجديد المتمسكة بمألوفها القديم، بدءا من مشكلة سقراط معها مرورا بالديانات السماوية الثلاث وصولا الى غاليليه وابن رشد، أي وصولا لمشكلته في "الشعر الجاهلي" ومشكلة علي عبدالرازق في "الاسلام وأصول الحكم" حيث استغلال الأزهر للدستور القائل بأن دين الاسلام الدولة، بلغ حد أن تكوّن في مصر أو أخذ يتكوّن فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقي،... حيث استغل "الاسلام واصول الحكم" ليتخذ من الدين وسيلة لمناهضة حرية الرأي، بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى.(1)

(1)- راجع - بين الدين والعلم - "من بعيد"- المجلد الثاني عشر- دار الكتاب اللبناني- بيروت 1974- ص:177-178.

الثابت، والثبات هما هذا المشترك الوجداني والشعوري، الذي يشكل جذراً من جذور الوحدة الوجدانية الإنسانية، ويمثلو هذا الثابت في نص طه حسين هم شيوخ الأزهر ورجال الدين، والثابت (هو ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى).

المتحرك، والحركة هما مجال حركة العقل وديناميكية التطور البشري نحو الأرقى ويمثلو هذا التحرك هم (المدنيون المستنيرون)، والمتحرك (عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لاحد له ولا انتهاء لموضوعه).

"فالخصومة اذن بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد، فلا يمكن أن يتفقا الا أن ينزل أحدهما عن شخصيته".(1)

لأن العلم مرجعه العقل، والدين مرجعه الشعور فهما لايتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان. فالدين يتأثر بالخيال ويستأثر -بالعواطف، والعقل لايتأثر بالخيال الا بمقدار، ولا يعنى بالعاطفة الا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله.(2)

والحل الوحيد لهذه الخصومة هي استمرارها في ظروف نظام سياسي مدني ديموقراطي يتخذ الحيدة التامة بين رجال العلم ورجاله الدين، فعلى السياسة أن تستقل وتمشي على قدميها دون أن تعتمد على عصادينية أو علمية، ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام الدين.

وأية دولة تعلن أنها تقوم على الدين أو لحماية الدين في هذا العصر سيضحك منها الناس جميعا وسيكون رعاياها أول الضاحكين.(3)

---

(1)- من بعيد: ص169.
(2)- المصدر السابق: ص 169.
(3)- المصدر السابق ص:171.

والضمانة التي يضعها طه حسين لاستمرار هذا الحوار دون أن يتحول الى اعتداء هو فصل الدين عن الدولة، وفصل العلم عن السياسة، وفصل الدين عن العلم فاذا كانت موضوعة فصل الدين عن الدولة هي الموضوعة الأولى التي تصدى لها الفكر النهضوي منذ رفاعة الطهطاوي الى الشميل وانطون وصولا الى طه حسين الذي راح يتجدد في زمنه نزوع المؤسسة الدينية للهيمنة على الحياة السياسية نتيجة تردي وضعف الحكومة فإن مهمة المثقف "المدني المستنير" كطه حسين وعلي عبدالرازق أن يعود من جديد لتعميق هذه الأطروحة في وجه المد الرجعي الذي راح يضلل الرأي العام الوطني بالتبشير بالنموذج السلطاني التركي الثيوقراطي الايديولوجيا السياسية والاوتوقراطي نظام الحكم، وهذا المد الذي راح يغزو الرأي العام من خلاله (حزب وطني) يشحن العواطف والمشاعر الدينية بنزوع رومانتيكي شعري يرتد عن الطموح المدني الذي كان يعبر عنه اسماعيل من خلال طموحه لدمج مصر بأوربا، هذا المد الذي كان يغذيه الأزهر ورجال الدين، كان لابد من خوض معركة الفكر وفق الاشكالات التي يطرحها عليه الراهن، حيث يتبدى هنا الوعي المطابق من خلال انصبابه على موضوعه.

هذه الأطروحة (الضمانة) كانت تتمتع بمنطوق داخلي متماسك، فهي لاتدعو لفصل الدولة عن الدين، لتعميق هذه الصلة بين العلم والدولة، ولتكون الدولة أداة سلطان وارغام في يد العلم كما حدث في الثورة الفرنسية، حيث كان الارهاب باسم العلم، باسم (روسو- مونتسكيو- ديدرو)، بل لتؤكد على أهمية مجتمع مدني ديموقراطي يكفل الحرية للاثنين عبر استقلاله عنهما، وكف يد السلطة السياسية عن استخدام الدين والعلم لأغراضها القمعية.

وهذه الأطروحة تشكل حالة وعي طليعي حتى في لحظتنا الحاضرة، فلا يمكن للتفكير العلمي أن يطالب بالحرية لنفسه، والا لكف عن أن يكون

علماً، فالحرية والديموقراطية هي للمجتمع ككل لكي يحقق اجتماعيته في توازنه الداخلي من أجل ان يرتقي الى مستوى الدولة الوطنية الحديثة التي يتحدد فيها الانتماء عبر مفهوم المواطنة وليس عبر مفهوم العقيدة أو المذهب أو الايديولوجيا.

ان انتاج وعي مطابق راح يتحرك في عقل طه حسين من الواقع الى العقل ومن العقل الى الواقع دون التضحية بأحدهما، لأن التضحية بالواحد تستدعي التضحية بالآخر بالضرورة، فاذا كانت اللحظة التاريخية الراهنة تستدعي العودة الى خوض المعركة الفكرية وتجديدها وتعميقها في سبيل فصل الدين عن الدولة، فان هذه اللحظة بدأت تشهد انجازات هامة على مستوى البحث العلمي، اذن فقد غدت حرية العقل ضرورة، لأن البحث العلمي لايمكن أن يتحقق مادامت الأهواء الدينية تسيطر ليس على وجدان وعواطف المجتمع بل عبر عقله المؤسساتي (الأزهر) الذي راح يحتل مواقع مقلقة على مستوى الحياة المدنية، فلا بد اذن من خوض معركة العقل وهو يدافع عن حريته المطلقة من خلال التأكيد على فصل الدين عن العلم، حيث المواجهة الأولى تستدعي الثانية، فالفصل مابين الدين والدولة الذي أسس له علي عبدالرزاق تأسيسا نظريا محكما، هو الذي يحيل بين الدين وطموحه الهيمنة على الدولة، وهو الذي يتيح للعلم أن ينفتح بعيدا عن هيمنة الدولة الثيوقراطية وسطوتها، أي هو الذي يتيح للحرية العلمية والعقلية أن تنتج ذاتها وتطرح مشروعها بعد سنة من خلال "الشعر الجاهلي".

المآل هي دعوة للتعايش عبر الحوار والسجال وعدم تنازل أحد الأطراف (العلم أو الدين) عن شخصيته والمراهنة على قوانين التطور والاستحالة التي لاتتحقق في مدة يسيرة من الضد الى الضد، فتحول الأمم لايكون بالوثبة وانما يكون بالتطور، على حد تعبيره.

هذا التعايش يذهب به بعيدا ليس في تحديد خصائص تطور شخصية المجتمع فحسب، الذي يفترض مثل هذا التعايش ويقتضيه، بل يدفع بهذه الموضوعة الى ترسيم سيماء الشخصية في مجتمعه، حيث يرى فيها الشخصية النموذجية التي يمكن لها أن تكشف خصائص عصرها، عبر الدفع المتساوي للشخصية العلمية والشخصية الدينية لتتعايش في شخصية واحدة كـ (باستور).

وهذه الشخصية تغدو الممكن الوحيد في اللحظة الراهنة وما تنطوي عليه من قابليات في الاستحالة والتطور، وهو بذلك اذ يحل مشكلته الشخصية، فهو يحل مشكلة اجتماعية، وحل مشكلته الشخصية هذه تتطلب أن يتعايش فيها شخص المفكر وشخص المصلح الاجتماعي وذلك لايتم، الا عبر الاقرار بموضوعية الواقع كما هو في دينيته، للارتقاء به كما يجب أن يكون عليه في عقلانيته.

إذن فلا بد من هذه الفتوى النظرية التي ستشكل مظهراً أساسياً من مظاهر الممارسة المنهجية لفكر طه حسين وهو يشكل الواقع ويتشكل به، حيث ستمتد على مدى تجربته الفكرية الحياتية:

"فكل امريء منا يستطيع اذا فكر قليلا أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين احداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ماذهبت اليه أمس، وتهدم اليوم مابنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل، وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لانستطيع أن نخلص من احداهما، فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة الى المثل الأعلى".(1)

---

(1)– من محاكمة طه حسين – الهلال – عدد 7– – سنة 1970– ص:177.

يجب الملاحظة في هذا السياق أن خطاب طه حسين ينطوي على تمييز دقيق لعلاقة العلم بالايديولوجيا، وان كان مجال ملاحظتها هو مجال العلم والدين، الا أن رؤيته المنهجية هنا تتخطى حدود موضوع الاشكالية، لتتصل بالكيفيات التي تتشكل فيها الاشكالية ذاتها، والتي ستطبع الفكر العربي بشكل لاحق مع نهوض المد القومي والاجتماعي، حيث الفئات الوسطى ستتصدى لدور التغيير الاجتماعي، فأيقظت عالما من المشاعر والأهواء والانفعالات صبغت الخطاب الفكري القومي والطبقي بصبغة ايديولوجية شعبوية شعارية لايزال الفكر العربي يسبح في مداها السديمي.(1).

إن أهم مميز للايديولوجيا عن العلم وظيفيا– حسب التوسير– في كون الوظيفة الاجتماعية التطبيقية تتغلب فيها على الوظيفة المعرفية أو الوظيفة النظرية.

فهي نسق (له شدته الخاصة) للتمثيل (الصور،العرف، الأفكار، او المفاهيم تبعاً للحالات، وهي تتعين في وجود دور تاريخي في مجتمع ما عبر الوظيفة الاجتماعية التطبيقية.

ولهذا فإن طه حسين كلما اشتدت وظيفته الاجتماعية، من خلال المواقع الثقافية والمعنوية التي احتلها في الحياة السياسية والثقافية في مصر كلما ضغطت الأيديولوجيا بوظيفتها التطبيقية على ممارسته المنهجية

---

(1) -لاتزال التيارات الفكرية العربية وأهمها التياران الرئيسيان (القومي– الماركس) بعيدة عن مراجعة ممارستها منهجيا على ضوء مقولة علاقة الايديولوجيا بالعلم، لتحرير العلم والايديولوجيا معا، واذا كانت قد عرفت الماركسية هذه المراجعة عالميا عبر اسهامات التوسير في اعادته لقراءة رأس المال، فان زخم هذه المراجعة يكتسب قوة مادية فاعلة من خلال الماركسية السوفيتية التي تعيد قراءة تجربتها في (النظرية والممارسة) من خلال تخليص الماركسية من شوائب الايديولوجيا ومذهبيتها وعقائديتها السكونية الجامدة التي تقدم منظومتها كقيمة معيارية تتطلب من الحياة أن تتكيف مع مقولاتها المعيارية، وهذه المراجعة تتم على ضوء تجديد الماركسية في ظل البيريسترويكا. لكن يبدو أن عمق الايديولوجيا في نسيج الفكر العربي الذي عاناه طه حسين، لايزال يشكل عائقا أمام مثل هذه المراجعة في العالم العربي.

وموضوعاتها، وأولويات هـذه الموضـوعـات والاشكالات التي يطرحها الواقع موضوع المواجهة المعرفية والأيديولوجية، أي بمعنى آخر كلمـا ازداد دوره في قيادة الفكر والمجتمع كلما ازداد اعترافاً بالمشـروعية التاريخيـة للأيديولوجيـا، لكن دون أن تتبادل في حركة المنهج مواقعها، فهي قلمـا ارتقـت الى مستوى المنهج بكيفيات مقارباته لموضوعاته، بل هي يزداد حجم نفوذها كموضوعات تلح على المنهج في مقاربتها.

لقد ظلت تتصل بماذا ينطـوي عليـه الواقـع، دون أن تدخـل في كيفيـة حل المشكلات التي ينطوي عليها هذا الواقع، الا في الحدود التي يفترض فيهـا نظام التاريخ جبرية من نوع خاص تفرض نفسها على نظام المنهج ذاته.

إن العودة الى نص طه حسين التأصيلي لعلاقـة العلـم بـالدين، نجـد أن وصوله الى هذا الحل الوسط، يسـتند علـى نـوع مـن التسـوية التاريخيـة الـتي لاتخلو من مساومة المصلح المناضل، لكنها ليست المساومة التي تقـدم التنـازل امام الدين، بـل هـي تسـوية تسـتند الى نظـام العقـل كمنهـج ونظـام التـاريخ كواقع، فهو مما تقدم يصف الذات الدينية كمواز للذات الشـاعرة (اللـذة – الألم – الحزن – الرضى – الغضب – الرغبـة – الرهبـة) الـتي تنفعـل بالعـالم دون نقد ولا بحث ولا تحليل، فهي تتصل بمجال الثبـات والسـكون. ويصـف الذات العاقلة كمواز للذات العالمة (الباحثة – النـاقدة – المحللـة – البانيـة – الهادمة) فهي تتصل بفضاء الحركة والتغيير.

واستناداً الى شمولية نص خطـاب طـه حسـين، نـرى أن البشـرية تسـير صعدا من مرحلة الشعر الى مرحلة العقل، حيث العقل اليوم هـو الـذي يقـود العالم. وعلى هذا فان هذه الذات الشاعرة المؤمنة المطمئنة تمثـل مرحلـة قديمـة في طريق التطور الإنسـاني، فلا بد مـن الاعـتراف بواقعيـة وجودهـا ودورهـا التاريخي، ولا بد اذن لدخولها في حركة الصيرورة والخروج من حالـة الثبـات

من أن تتحد في تباينها التاريخي الخاص هـذا مـع الـذات العاقلـة كونهـا تقـود حركة التقدم للتاريخ العام، الذي يخضع المتباين القومي والديني والجنسـي الى متشابهه الكوني.

لابد من الاشارة في هذا السياق الى أن توجه طه حسين للمصالحة مـع حاكمية ايديولوجيا الرأي العام، لم يوازها مصالحة مع السلطة السياسـية، بـل انه كلما ازداد نفوذه في قيـادة الـرأي العـام وتواصلـه معـه، كلمـا قطـع مـع السلطة السياسية التي أجبر في يوم ما أن تتحد طليعيته النخبوية، مع نخبويتهـا الارستقراطية الانعزالية.(1)

غير أن تعزز موقعه في الحياة الثقافية المصرية، وازدياد نفـوذه في قيـادة الفكر المصري، عبر المبايعة المعنوية أو الفعلية لـه في عمـادة الأداب، أدت الى نمو ذات المصلح والمرشد والمعلم على حساب ذات المفكر، حيث معظم نتاجه في هذه المرحلة سيتكون من مجمـوع مقالاتـه ذات الطـابع الصحفـي المنطويـة على نزعة توجيهية واثقة كل الثقة من أهمية رأيهـا بغـض النظـر عـن وسـائل التحليل والبحث والاستقراء والبرهان، مما سمح ويسمح للكثيرين من الباحثين في فكره وأدبه – سيما أدبـه ونقـده الأدبـي – أن يسـتنتجوا النزعـة التأثريـة والانطباعية التي تتسم فيها ممارسته للنقد الأدبي، وهو أي (النقد الأدبي) يمثل حجماً كبيراً في إنتاج طه حسين في كل الأحوال.

---

(1)– كنا قد أشرنا الى رفض طه حسين التعاون مع وزارة صدقي، حيث كلفه هذا الرفض الابعاد عن عمادة كلية الآداب، ومن جملة عوامل الضغينة التي ألبت السلطة عليه، الأزمة التي نشأت بينه وبين وزير المعارف محمد حلمي عيسى "وزير التقاليد"وهي التسمية الساخرة التي أطلقها طه حسين عليه، فقد بدأت قصة هذه الأزمة حينما رفض طه حسين – عميد كلية الآداب – مطلب وزارة صدقي بمنح الدكتوراه الفخرية لقائمة ضمت علي ماهر ومحمد توفيق رفعت، وكان تعليل رفض عميد كلية الآداب لمطلب الحكومة "حفاظا على كرامة العلم والدكتوراه"، فأصدر "وزير التقاليد" محمد حلمي عيسى قرارا بنقله من الجامعة الى وزارة المعارف سنة 1932، فرفض طه حسين تنفيذ القرار، فأحيل الى الاستيداع. وازداد أوار الحملة ضده اشتعالا، وكأنهم بذلك أرادوا الاجهار على حرية المفكر واستغلاله في شخص طه حسين، وتكررت التهم (العمالة لدول اجنبية، العمالة لجهات التبشير، الدعوة الى الفسق والفجور من خلال الاختلاط، الحياة المريبة الشاذة حيث لايكتب الا عن الشواذ والمجان، النافث سموم كفره بالكتابة المغرضة عن الدين والاسلام، السارق لافكار المستشرقين...الخ.

- راجع – انور الجندي – طه حسين: حياته وفكره في ميدان الاسلام. القاهرة 1976– الاحالة عن: جابر عصفور– المرايا المتجاورة ص 378–379.

إنه – وبعد أن استوثق من مهابة وجلال حضوره في الحياة الثقافية – راح ينقل الى القارىء انطباعاته وتأثره فيما يقرأ عبر احكام لاتستند الى أية محاجة أو برهنة فيكفي اعجابه بهذا العمل الروائي أو المسرحي أو الشعري لكي يستجيب المتلقي لهذا الاعجاب، مادام طه حسين هو صاحب هذا الرأي، فغدا الحكم يستمد أهميته ليس من القوة المنهجية التي ينطوي عليها الحكم، بل من قوة مرجعية تستند الى أهمية الناطق بها، ومهابة المرسل لها.

وحجة طه حسين في ذلك انه يدع التحقيق والتمحيص للجامعيين في جامعاتهم، لأنه يريد أن يلتمس هذا الجمال الفني الذي يعجب القلوب، ويقدم لكتابه "مع المتنبي"(1)، في أنه لايريد أن يدرس المتنبي. وعلى القارىء أن لايتعامل مع دراسته على أنها علم أو نقد، بل هي خواطر مرسلة أثارتها في نفسه قراءة المتنبي، لأن الالحاح على الشعر الجميل بالنقد والدراسة والتحليل، تذهب بجمال الشعر ونضرته ويتحول الى كلام كغيره من الكلام، ويتحول عندها العلم ليصبح جافاً غليظاً فجاً خشناً على حد تعبيره.

وهو يطرح نزوعه المزاجي الفني الذي أرهقه البحث العلمي متسائلا في كتابه "مع أبي العلاء في سجنه": ألم يجهدك هذا السفر المتصل في هذه الطريق الملتوية طريق البحث العلمي والنقد الأدبي" ألسنا في حاجة الى أن نعرج على هذه الواحة الخضراء لنستريح لحظة في ظل هذا الحب النقي الكريم؟

إن دعوة طه حسين الى التعايش بين العلم والدين كانت ثمرة المصالحة التاريخية بين العقل والواقع، وقد أنتجت هذه الصيغة معادلها على المستوى الأدبي الى الوصول لمقياس نقدي وهو مقياس يقف بتاريخ الأدب ودراساته بين العلم والفن، وهي الصيغة التوازنية التي آلت اليها سيرورة صلة نظام المنهج عنده بنظام الواقع. فالباحث أو الناقد أو المؤرخ للأدب يجب أن لايغرق في العلم اغراقاً من شأنه أن يبع في بحوثه الأدبية الجفاف والغلظة،

(1)- شوقي ضيف – طه حسين والدراسات الأدبية – الهلال – عدد خاص 1966- ص 58.

وأن لايوغل في الفن ايغالاً من شأنه أن يفني شخصيات الشعراء والكتاب وموضوع البحث في شخصيته.

فاحد طلابه المعروفين يتحدث عن هذه الأصول التي وضعها طه حسين لنفسه وطلابه، فهي أصول ترد الى جانبين:

1- جانب علمي يتصل بفحص النصوص الأدبية وفقهها وتحليلها وتحقيقها واستنباط دلالاتها، مع دقة التفسير والتعليل والتحليل ومعرفة الظروف التي أحاطت بها والمؤثرات المختلفة التي أثرت في منشئيها وبيان الصلات بينهم وبين محيطهم وبيئاتهم وعصورهم.

2- وجانب فني يتصل بنقد النصوص وتصوير شخصيات أصحابها وما تحدث في نفس قارئها من لذة، وهو الجانب الذي يحيل التاريخ الأدبي الى عمل ممتع يلذ العقل والشعور.

وطه حسين الذي غدا دوره وفعاليته الفكرية أبعد من حدود الاستاذ الجامعي الذي يفحص النصوص ويحللها راح يبيح لنفسه حقوقا قيمية معيارية، فاذا ماتم الالحاح المدرسي الأكاديمي على تناول النصوص الأدبية، واجه طه حسين ذلك بنزعته التوازنية لكي يرد الباحث الى ضرورة الأخذ بالتذوق الفني والجمالي للنصوص، واذا كان هناك اغراق في البحث عن العناصر الذاتية، والجوانب الفردية في الانتاج الابداعي، تصدى لها طه حسين مفندا ومحللا كما فعل مع الدراسات النفسية التي قام بها العقاد ومحمد النويهي. هذا التوازن الذي راح ينشده داخل المجتمع المصري لتأسيس أوليات المجتمع المدني، الذي لابد أن تتوازن فيه السلطات، كان قد أرسى له مدخلا نظريا مطابقا للأشكال الملموسة والمتعينة التي يمكن أن يحملها ويفضي اليها تطور مجتمعه في زمن محدد وظرف محدد، وذلك عبر التوازن بين العقل والواقع، العلم والدين، الطبيعة والنفس، الفرد والمجتمع، ومجموع هذه

الثنائيات التي تتحرك في نظامه المنهجي أفضت عن نزعة سجالية حوارية لم يشهدها تاريخ الفكر العربي الحديث في ماضيه وحاضره.

هذه النزعة التوازنية لايستخلصها القارىء أو الباحث من خلال البنية الدلالية لخطاب طه حسين، بل من خلال نص الخطاب ومنطوقه ذاته، ففي سياق حديثه عن ضرورة ادخال أكثر من لغتين في برامج التعليم المصري يشير الى ضرورة ادخال الألمانية والايطالية، وعدم الاكتفاء بالانكليزية والفرنسية، لكي يتحقق التوازن في مصادر تكوين الشخصية الثقافية، الأمر الذي يؤدي الى تحقيق الشخصية المصرية وتقويتها "فاننا إذا فرضنا على أجيالنا الناشئة ثقافة بعينها صنفناهم على مثال أصحاب هذه الثقافة، فجعلناهم معرضين للفناء فيهم والانقياد لهم على حين أننا اذا الجأنا لهم الثقافات الكبرى التي تتقسم العالم وتتنازعه وتتعاون على تحضيره أحللنا شيئا من التوازن في حياتنا العقلية نفسها وكان هذا التوازن نفسه سبيلا الى أن تبرز شخصيتنا قوية ممتازة لاتستطيع أن تفنى في هذه الأمة ولا في تلك ولا تستطيع أن تنقاد لهذا الشعب أو ذاك ".(1)

إن الرؤية القائمة على التوازن، تتبدى عن وعي مطابق يرى خللاً ان لم تتحايث حركة الفكر مع حركة الواقع، وهذه الرؤية التوازنية ليست توفيقية أو تلفيقية أو الاصلاحية بمعناها اليميني القائم على الاعتراف العقلاني بالواقع كما هو، أي الواقعية التي تبرروتضفي المشروعية على الواقع القائم، بل هي واقعية ثورية تطمح الى التغيير الثوري المتأتي عن "روية وتفكير وتطور معقول".

(1)- مستقبل الثقافة في مصر- دار الكتاب اللبناني- بيروت 1973- ص:256.
من تامل القول الاشارة في هذا الصدد الى الروح الوطنية العميقة لدى طه حسين، فهو لايريد استقلال الاقتصاد والتجارة وتحريرها من الامتيازات للانكليز والفرنسيين فحسب، بل الكرامة تتطلب التحرر مما هو أشر من الامتيازات المادية بالقياس الى الثقافة والى الحياة العقلية.(255)هذا الموقف وكثير من المواقف المتشابهة التي ينطوي عليها كتابه البرنامجي "مستقبل الثقافة في مصر" يدحض الافتراءات والاتهامات بالعمالة للدول الأجنبية وجهات التبشير التي طالما تستخدمها قوى القديم ضد الجديد.

تتبدى هذه الرؤية من خلال معالجته لمسألة ضرورة الاقتصاد ومراعاة ظروف البيئة" حيث يدعو الى أن تكون المدرسة أكثر نظاما ونظافة مما في منزل التلميذ ابن القرية، لكنه لايقبل أن تكون متأنقة الى درجة الترف، لأن ذلك سيبغض اليه حياته الغليظة الخشنة التي يحياها في بيته والتي سيحياها بعد أن يفرغ من التعليم ويعود الى عيشة أهله وذويه. فذلك خليق أن يزهد الصبي في حياته المتواضعة وأن يبغض اليه ما ألف... وأن يضطر آخر الأمر الى شيء من السخط والحنق والضيق لايستقيم عليه النظام، وأن يجعل منه عنصرا خطرا من عناصر الثورة التي لاتأتي من روية وتفكير وتطور معقول، وانما تأتي من السخط والحنق والضيق والحسد، وحسبك بهذا كله شراً(1).

طه حسين يتكشف وعيه من خلال هذا النص- وعبر مجموع كتابه مستقبل الثقافة في مصر- عن فهم عميق لما نصطلح عليه بلغة السياسة بـ "مرحلة الثورة الوطنية الديموقراطية".

فهو يطمح لاقامة مجتمع النظام المتوازن، نظام المجتمع المدني وفق منظور قائم على ادراك اللحظة التاريخية وممكنات عملية التطور التي تجري في داخلها، وهو يلتقي برؤيته التاريخية هذه مع المفاهيم النظرية للوعي الثوري حتى بالمعنى الراديكالي الماركسي الذي يرفض الغوغائية وتقديس العفوية والثورية القائمة على الحسد البورجوازي الصغير.(2)

---

(1)- المصدر السابق - ص: 119.

(2)- يتحدث الأستاذ محمود الأمين العالم عن زيارة قام بها مع بعض أصدقائه لطه حسين في بيته في عام 1946 أو عام 1947، وعندما عرج حديثهم الى السياسة، واشتم منهم اتجاها فكريا معينا، ونشاطا سياسيا عمليا، حيث دار الحديث عن الصراع المحتدم بين اليمين واليسار وحول حاجة البلاد الى تغيير اجتماعي عميق... اختتمت الجلسة بقول لطه حسين بما معناه:"انكم تتحدثون كثيرا عن الثورة، وتكتبون عن ضرورة الثورة، ولكنكم لاتعرفون ولا تتقنون فن العمل الثوري... ماأحوجكم الى دراسة التكتيك الثوري والاستراتيجية الثورية" ويعقب الأستاذ العالم أن هذا اللقاء المبكر مع الدكتور طه حسين كان عاملا من العوامل الحاسمة في تشكيل مجرى حياته خلال السنوات التي تلت هذا اللقاء.

-راجع -محمود أمين العالم- طه حسين مفكرا- الهلال- عدد خاص عن طه حسين 1966- ص: 116.

من هذا المنظور القائم على التوازن، الذي كان يجد معادله في الروح السجالية الحوارية التي أشاعها طه حسين في الثقافة العربية، يصطدم مع دعاة الأدب في سبيل الحياة، والحاحهم على الوظيفة الاجتماعية للأدب، فهو الذي خاض المعارك في سبيل تثبيت حقيقة أن الأدب -كالعلم والفلسفة- هو ظاهرة اجتماعية خاضعة لقانون التطور والاستحالة المحكومة بسنن العلية وتشارطها السببي يجد نفسه متهما بأنه من دعاة القديم الذين يفصلون بين الأدب والحياة، ولا يرون للأدب وظيفة اجتماعية.

فيرد على محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس بأكثر من مقال (يوناني فلا يقرأ- الحياة في سبيل الأدب) ويدخل في مناظرة مع رئيف خوري حول "هل الأدب للخاصة أم الأدب للكافة ؟" وهو في كل سجالاته هذه كان يضمر قلقا من اعتساف المذاهب الايديولوجية والسياسية ومصادرتها لحرية الكاتب.

فهو يؤكد دائما على "أن الأدب منذ كان كالفن منذ كان، وكالعلم والفلسفة منذ كانا، ظواهر اجتماعية لاتستطيع أن تبرأ من ذلك حتى حين تحاوله ولا يستطيع انسان عاقل أن يجادل أو يشك فيه...(1)

ويسوق مثال المازني ردا على تهمة قصور الأدباء الشيوخ في تناول مشكلات الجماعة المصرية، ويأخذ عليهم عدم اعترافهم بحقوق الإنسان في الخطأ، حيث يجب أن لايلام الإنسان أو يعاقب، وانما ينبغي أن يدل عليه في رفق وأن ينبه ساليه في ود ووفاء، فلا ينبغي أن يلام جيل سابق لأنه لم يحقق مايريد جيل لاحق، مؤكدا أن كل مابين أصحاب الأدب في سبيل الحياة وبيني من خلاف هو أن الأدب بطبعه لايمكن أن يكون الا في سبيل الحياة، فعبارتهم

---

(1)- خصام ونقد- دار الكتاب اللبناني- بيروت 1974. :608.

هذه لاتدل على شيء، .. والحياة عندهم كلمة مهملة مرسلة تدل على أشياء ليست بذات حدود واضحة مبينة. ويتساءل: "مابال قوم منا لايعترفون للانسان بحقه في الخطأ، وما بالهم يتبعون في ذلك مذهب الجامحين من أصحاب الدكتاتوريات الطاغية الجامحة التي لاتعفو لأحد عن خطأ ولا تتجاوز لأحد عن نسيان".(1)

وواضح ماينطوي عليه هذا التساؤل الذي يطرحه طه حسين من تعريض بالخلفية المرجعية الفكرية والسياسية للعالم وأنيس، وهي المرجعية السوفييتية في ظل الطغيان الستاليني، ومن هنا الحاح طه حسين على مسألة الحرية في حواره مع ممثلي الفكر الماركسي سيما في مساجلته مع رئيف خوري.(2)

إن انتاج وعي مطابق في ظرف الثورة الوطنية الديموقراطية لابد من أن يستند في سياقه المرجعي الى نموذج الثورات البورجوازية الديموقراطية، سيما الثورة الفرنسية التي نظر اليها الفكر النهضوي التنويري كنموذج تاريخي يمكن اعادة إنتاجه من خلال اكتشافه للخاص الثقافي -في المجتمع الاقطاعي أو ماقبل الرأسمالي- اعتماداً على قانون التشابه والتباين، والثابت والمتحرك، بصياغة طه حسين. هذه الثورة كثيرا ماقدمت كمثال تاريخي يعتمد كمعيار مرجعي لحركة التغيير والثورة، وقد تكشف طه حسين في سياق المقارنة مع الثورة الفرنسية عن وعي طليعي في مناقشاته ومساجلاته عن أدب الثورة وثورة الأدب، فهو لم يؤخذ بهذه الشعارات "أين أدب الثورة؟" بل ان اصطلاحه النموذجي عن المرآة/الحياة يتبدى عن رؤية أكثر تركيبا مما يبدو للوهلة الأولى بأنه تبسيط لجملة التوسطات التي تحكم هذه العلاقة، فهو لاينظر الى حركة العقل بوصفها حركة موازية للواقع ومحاكية

---

(1)- المصدر السابق، ص: 610-611.

(2)- راجع نص هذه المساجلة (الأدب للخاصة أم للكافة؟) في كتاب الأدب المسؤول- رئيف خوري دار الآداب- بيروت 1967.

- وراجع دراستنا وتحليلنا لهذه المساجلة في كتابنا "مدخل إلى فكر رئيف خوري" - د. عبد الرزاق عيد - دار عيبال للنشر - قبرص -1990.

له، بل هي أكثر تعقيداً بما هي أكثر تركيباً، فثورة العقل والثقافة والأدب اما أن تكون علة من علل ثورة السياسة واما هي معلول للثورة السياسية، عندما تترسخ في بنية المجتمع.

"هناك اذن ثورتان، أولاهما ثورة العقل التي يصورها الأدب، والثانية ثورة السياسة التي تعتمد على القوة فتغير نظاما وتقيم مكانه نظاما آخر. وهناك أدبان: أدب يسبق الثورة ويدفع اليها، وأدب يأتي بعد الثورة فيصورها أولا ويصور آثارها في حياة الناس... أما أن يحاول الأدب مجاراة الثورة السياسية "فهو في هذه الحال أدب ضعيف فاتر لأن الأحداث المادية أقوى منه وأظهر أثرا".(1) فليس هناك ثورة سياسية —حسب طه حسين— بالمعنى الحديث أو القديم للفظ الثورة، الا وقد سبقتها ثورة أدبية عقلية"(2) ويسوق لذلك أمثلة من القديم في علاقة الشعر العربي الجاهلي بقيام الاسلام، ويسوق من العصر الحديث مثال علاقة الفكر بالثورة الفرنسية، فالمفكرون والفلاسفة والأدباء في القرن الثامن عشر هيأوا للثورة العقلية فطبعوها في نفوس الناشئين والشباب فألهبوا فيها نار الثورة التي غيرت فرنسا وأوربة وأجزاء أخرى من العالم، لكن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين لم يدركوا الثورةالتي أنشأوها، أما الذين ثاروا بالفعل فهم لم ينشئوا فكراً وأدباً ذا خطر. فقد شغلوا بالعمل عن الفن وشغلوا بصنع التاريخ عن كتابته، وابتكروا لمن جاء بعدهم موضوعات أنشأوا فيها أدباً حياً رائعاً... فلن تجد أديباً عاصر الثورة وأنشأ في أثنائها أدباً جديراً بالبقاء.(3)

ويبدو أن طه حسين في مقاله "أدب الثورة وثورة الأدب" كان يداور ويوارب في نظرته لثورة 1952، فهي لم تسبقها ثورة عقلية أو فكرية أو أدبية، ولذا فان مايكتب في فترتها ليس أدبا ثوريا أو جديدا بل هو استمرار للقديم،

---

(1) – خصام ونقد– ص:635.
(2)– المصدر السابق– ص:634.
(3)–المصدر السابق– ص:633.

والمراهنة هي على النتائج التي ستتمخض عنها الثورة التي سيكون على الأجيال اللاحقة أن ترصدها، فالثورة عليها أن تواجه ثالوث التخلف (الجهل والمرض والفقر) وعليها ان تضع حدا للاستبداد والطغيان والعسف.

فأدب الثورة هو الذي سينتجه أبناؤنا وأحفادنا حين يتاح للثورة أن تبلغ غايتها... وتضع عن المصريين اصر حياتهم وتتيح لهم حياة أخرى لايجدون فيها قهرا ولا عسفا، ولا يخضعون فيها لبأس أو ظلم، ولا يشقون فيها بفقر أو جهل أو مرض..."(1). تلك هي مضامين المشروع البرنامجي للثورة الوطنية الديموقراطية، بدأها طه حسين منذ بواكير هذا القرن منطلقا من قناعة راسخة وهي أن أية ثورة سياسية لايمكن لها أن تتحقق مالم يسبقها ثورة عقلية وكان تكتيكه الثوري الهجوم الصاعق حيث الطموح المنهجي للارتقاء بنظام الواقع الى مستوى نظام العقل، ثم لايلبث ان يتراجع للانطلاق من الواقع الى العقل مداورة وتنكرا واستخفاء:

"مداورة للسلطان والاحتياط من شره والاستخفاء بكثير من آرائنا، نكتمها احيانا في نفوسنا فنشقى بكتمانها، ونعرب عنها احيانا في كثير من الألغاز واصطناع المجاز والافتتان في التنكر والتستر والاستخفاء... والاحتلال كان يتغلغل في أعماق حياتنا المادية والسياسية... يحالف النظام الملكي حينا فيثقل علينا الهول، ويخالفه حينا آخر فيأخذنا الشر من جميع أقطارنا ونضطر الى كثير من المصانعة والموادعة، ونلاين حينا ونخاشن حينا آخر ونشقى بتفرق الأهواء واختلاف الميول والنزعات من حولنا. ونجد العناء كل العناء في التماس مانلتمس لأنفسنا من طريق الى التفكير والتعبير ".(2)

---

(1)- المصدر السابق- ص: 638.
(2)- المصدر السابق- ص: 636.

# الفصل الثالث

## 1 طه حسين والمسألة التراثية

يشكل التراث بعداً حضورياً ضرورياً في الفكر الإنساني، انطلاقاً من كون هذا التراث يشكل بعداً ركنياً من أبعاد حركة التاريخ، وصلة الفكر بتاريخيته، أي بزمنه، حيث لاوجود للزمن الا في امتداداته الثلاثة: الماضي- الحاضر، المستقبل. والتراث بهذا المعنى يشكل الذاكرة الإنسانية، التي قوامها استحالة معرفة الكيفية التي آل اليها الوضع البشري، دون ادراك معرفة مجمل التراكمات التي أفضت اليها .وفي كل الأحوال فان احدى المميزات للطبيعة البشرية امتلاكها للذاكرة، فقد اختص البشر دون باقي الكائنات الكونية بهذه المزية وهي مزية العقل الذي يتذكر ويتدبر ويتطلع ويستشرف الآت.

في هـذه الصـيرورة يكتشـف العقـل نفسـه وخصائصـه ومميزاتـه، أي يكتشف العقل درجة عقلانيته في علاقته بمتواليـة الزمـن في حركتـه الصـاعدة من المـاضي باتجاه المسـتقبل، وعلـى ضـوء هـذه العلاقـة تتحـدد أهميـة هـذه الوحدات الزمنية، ومدى انشغال العقل بها.

فالأميركان يقتحمون عالم الغيب بلا ذاكرة، ويبدو أنهم على الأغلـب غير معنيين بشرف أو قلة شرف ماضيهم، أكان هنديا أحمر أم أوربيا أبيـض أم افريقيا أسود، فهم ماضون بلا ماض بسـرعة محمومـة باتجـاه صياغـة المسـتقبل العقلي للعالم، بعد أن برهن عصرنا علـى أن الممتلـك لقـوة المعرفـة والعلـم في حركة التطور البشري، هو الذي سيهيمن على مصائر الايديولوجيا ووظائفها الاجتماعية والثقافية والأخلاقية.

نحن العرب أكثر أمـم الأرض قاطبـة حفـاوةً واهتمامـاً بالـتراث، حتـى نكـاد أن نكـون ممثلـي المـاضي بـدون منـازع، فكلمـا ادلهمـت الخطـوب، واضطربت الرؤى والخيارات، نهض لنا الماضي بوصفـه الحيز الوحيـد الـذي نملكه في شريط الزمن الهارب من بين أصابعنا، وبوصفه المعطـى المعـرفي الـذي يحتوينا بتراثيته، دون أن نحتويه بوصفـه لحظـة ثقافيـة مندرجـة بالبنيـة الثقافيـة الوطنية المعاصرة.

حتى غدا هذا التراث محدداً أساسـياً لاشـكالية الفكـر العربـي المعـاصر منذ عصر النهضة حتى اليوم، فنحن نعيش داخله مثلما يعيش داخلنا، ونفكر بأدواته مثلما يفكر في أدواتنا، ونقيس حاجاتنا وخياراتنـا علـى نموذجـه، دون أن يتكيف نموذجه مع خياراتنا وحاجاتنا، بل يمكـن القـول أن الفتنـة الكـبرى (مقتل عثمان– صراع علي ومعاوية) لاتزال تمارس فتنتهـا حتـى يومنـا هـذا، لكونها تمارس استقطابا للملل والنحل على ضوء ماأنتجتـه منـذ حـوالي 1400 سنة. ولذا ليس عبثا أن نتحدث عن مسألة تراثية قارة في بنيـة الفكـر العربـي تعيد انتاج اشكاليته في خبايا وزوايا حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية.

### كيف تعامل طه حسين مع هذه المسألة الاشكالية؟

يمكن القول أن معظم النشاط الفكري والثقافي والأدبي لطه حسين كان ينصب على التراث بتجلياته المتعددة في تنوع موضوعاته: الفكرية- الأدبية- الاجتماعية- السياسية.

إن مايحدد إشكالية معرفية ما ليس الموضوعات التي تتوفر عليها أو النتائج التي تخلص اليها، فهي ليست مجموعاً كمياً من المشكلات، بل هي الناظم المنتج لهذه المشكلات، والمولد لأزمة حلها الفرادياً، أي استحالة حل مشكلة ما الا بالنظر اليها بوصفها عنصرا ضمن جملة من المشكلات التي تصوغ البنية الموحدة للاشكالية والمفجرة لتناقضاتها في آن واحد، أي أنها المنتج لحالة التوتر العقلي الدائب في توتره على طريق امتلاك الحقيقة التي تنكر ذاتها أبدا بفعل جدل الفكر والواقع ومن ثم التاريخ.

التراث في الممارسة الكتابية عند طه حسين يرتقي الى مستوى المسألة الاشكالية، فهو لم يكتف بالتصدي لموضوعات ومشكلات هذا التراث دراسة وتأريخا وقراءة وتحليلاً، بل كان يزرع كل حقل معرفي بأسئلة شائكة ومقلقة، فيشيع الاضطراب في الذات القارئة والمقروء، في الأنا الباحثة والموضوع، في العقل والتاريخ معاً.

فأرسى قلقاً خصباً في تراث كان يبدو أنه ينطوي على استقلالية عقيمة في مسلماتها وبديهياتها، وأرسى قلقاً موازياً في علاقة التساكن بين الذات العربية ومخزونها الاحتياطي الهائل من الماضي، موقظاً ومجدداً لأرقى حالات تجلي الفكر العربي ضمن هذا المخزون التراثي الكبير.

يمكن تحديد موضوع الممارسة الفكرية لطه حسين في صلتها بالتراث بعدة مستويات: الشعر/ الأخلاق والرؤية.

## 1- المستوى الشعري:

وهو المستوى الذي تتحرك فيه الممارسة في فضاء العقل العربي بمعادلها المعرفي والفني، وقد بدأ هذا الحوار على مستوى أهم مشخصات هذا العقل في معادله التعبيري الفني ألا وهو الشعر، الفن العربي الوحيد الذي خلفه لنا التراث العربي، وهو في الآن ذاته حامل وجدان الأمة ومشاعرها، والمميز المكتوب والمقروء لشكل علاقتها الانفعالية والعاطفية بالعالم، وهو الأقرب منالا والأكثر شيوعا، والأعمق اتصالا بالبنية النفسية والعاطفية للشخصية العربية، والأكثر تجسيدا لخصائص ومميزات الفعل العقلي العربي الذي يجد ذاته في البيان والفصاحة والبلاغة والعلاقة الخطابية بموضوعات الادراك والوعي والمعرفة. فاقتحم بوعيه المتمرد سجف هذا الكم الهائل من المحفوظات التي تلقاها في الأزهر ليمضي الى هدفه حاملا هاجسه العقلاني قافزا فوق أربعة قرون ليصل الى أبي العلاء بمثابته اعلى مرحلة عقلية عرفها التراث الشعري العربي. فكانت رحلته مع أبي العلاء التي لم تنته أبدا، منذ اطروحته سنة 1914 حول "تجديد ذكرى أبي العلاء".

وبعد أكثر من عشر سنوات سنة 1925 يعود ليحفر فيلولوجيا في عمق هذه القرون الأربعة، من خلال وضع السؤال في جذر اللحظة التي شكلت هذه التجربة الشعرية المميز الثقافي الأبرز للوعي الابداعي العربي، فكان كتابه "في الشعر الجاهلي" وكان ماكان مما هو معروف عن أثر الصدمة التي أحدثها طه حسين في العقل الكسول الذي ألف وتآلف وائتلف وتساكن في طمأنينة وادعة تحت سقف اليقينيات الكبرى، فلم يغادر الا وترك هذا السقف متصدعا متشققاً يسمع له ندابون الى يومنا هذا تحت سقف جامعاتنا ذات البناء الحديث جداً.

ويواصل هذه الرحلة في "حديث الأربعاء" نابشا متفحصا مستقرئا محللا كاشفا الغطاء عن البصر الحديدي الذي كان يجمد التراث الشعري العربي في كتلة لغوية منغلقة على جناسها وطباقها وبديعها، ليؤنسن هذا التراث ويبعثه حيا يفيض بالأهواء والعواطف والمشاعر السامي منها والدنيء، الرفيع منها والوضيع، فهذا التراث قوامه بشر مثلنا يصيبون ويخطئون، يفلحون ويأثمون، يظلمون ويعدلون، فأسقط بذلك قناع المقدس عن الماضي، والتزعه من لاهوتيته الميتافيزيكية ليدرجه في الزمن التاريخي بكل ماهذا الزمن من جلال ووضاعة، عبر احياء المصادر الأساسية له، حتى يطبع العلاقة بين القارىء ومصادر التراث، ليغدو كتاب "الأغاني" مثلا جزءا من ذاكرة حية قادرة على الفيض خارج لحظتها، فيأنس لها وعي الحاضر ويدرجها في منظومته بمثابتها لحظة قادرة على اشباع ذاكرة الثقافية الوطنية والارتقاء بها الى تمكن قابل للحياة ثقافيا في المستقبل.

إن طه حسين الذي يقبل على موضوعه التاريخي، من خلال التجرد من الأهواء القومية والدينية وما يستتبعها فلأنه يريد الاحاطة بالمادة التراثية فيما هي عليه بتوضعها التأريخي عبر المقارنة والاستدلال ورفض هذه الرواية وتقبل تلك على ضوء مايطمئن لمنطقيته العقل دون أن تفعل الأهواء والرغبات فعلها في تكييف المادة التراثية وفق تحزبات الحاضر القائمة على تحزبات الماضي نفسه، وقد كان الاختصام في الحاضر على ضوء اختصام الماضي، والتشيع والتحزب لهذه الملة والنحلة أو تلك عبر استحضارها في اللحظة الراهنة مدعاة لاستنكار عقله التاريخي .وهذا مانجده بشكل لاحق لاسيما في أبحاثه التاريخية التي تتعرض للصراع السياسي خاصة في "الفتنة الكبرى".

غير أن الحيادية العلمية هذه، لم تكن تطمح الى الفهم والاستيعاب للمحتوى المعرفي للظاهرة التراثية فحسب بهدف التعلم واغناء الذاكرة، بل كانت الوظيفة الايديولوجية كامنة في كل ماكتبه طه حسين الذي تشيع بآراء

سان سيمون، فقد كان شديد التأثر بدروس الاستاذ دوركيم في علم الاجتماع، وكان الأستاذ دوركهايم قد أنفق عاماً كاملاً يدرس لتلاميذه مذهب الفيلسوف الفرنسي سان سيمون الذي يقوم على أن أمور الحكم الصالح المنتج الذي يحقق العدل ويكفل رقي الشعب ويتيح للانسانية أن تتقدم الى أمام، يجب أن تصير الى العلماء لأنهم هم الذي يستطيعون أن يلائموا بين نتائج العلم على اختلافها وبين حاجات الناس وطاقتهم واستعدادهم للتطور والمضي في سبيل الرقي.

ويضيف معقباً على تأثره الشديد بدوركهايم وتدريسه لمذهب سان سيمون قائلا: "فليس غريبا أن يعود صاحبنا الى وطنه مؤمنا بالثورة التي شبت فيه، ومؤمنا في الوقت نفسه بأن عبئا خطيرا من أعباء هذه الثورة سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن."(1)

ففي غمرة غرقه في صراعات عصره، يكتب سنة 1936 كتابه مع المتنبي في جزأين بلغت صفحاته السبعمائة ونيفا.

طه حسين يقر بعظمة شعر المتنبي، لكنه يعبر عن سخطه نحوه وكرهه له لصغاره الأخلاقي، فالخيط الأساسي الذي ينظم كتابه الفخم هذا، اقامة المواجهة بين صغار أنا الشاعر، وعظمة الموهبة والابتكار، جلال الشعر واسفاف الشاعر وترديه وتهالكه على المنافع.

إن الوظيفة الأيديولوجية تتبدى من خلال مثل أعلى يتخذه نموذجا للمثقف والمفكر والمبدع الذي يراهن على دوره ليس في قيادة راي الأمة بل وقيادة ضميرها أيضا، الذين هم حسب – مذهب سان سيمون– ستصير

---

(1)– مذكرات طه حسين– دار الآداب بيروت– الطبعة الأولى– 7691– ص222.

لهم أمور الحكم المنتج الذي يحقق العدل، لأنهم الأقدر على الملاءمة بين نتائج العلم وحاجات الناس للتطور والرقي.

هذا المثل الأعلى يجده في أبي العلاء الذي رفع نفسه عن الدنيا وشهواتها ولذاتها ومنافعها العاجلة، وأنكر الملوك والأمراء، وزهد بهم وفي التقرب اليهم، وقد عاش كريما ومات كريما، فقد سخر من الزمان ولم يسخر منه الزمان، واستطال على السلطان وعجز أن يستطيل عليه السلطان.

على ضوء مثل أبي العلاء يحاكم المتنبي، وبتعبير آخر على ضوء مثله هو التي وجدها في أبي العلاء مضى ساخطا على المتنبي الذي ظن نفسه حرا، ولم يكن الا عبدا للمال، وظن نفسه أبياً، ولم يكن الا ذليلا للسلطان، وظن نفسه صاحب راي ومذهب، ولم يكن الا صاحب تهالك على المنافع العاجلة التي كان يتهالك عليها أيسر الناس أمرا وأهونهم شأنا.

ويتساءل مستغرباً وهو أن المتنبي تمكن أن يخدع الناس بعد أن خدع نفسه، حيث يظن به الكثيرون الحرية والكرامة واباء الضيم... وليس هو من هذا كله في شيء.. انما هو رجل من أهل زمانه لم يتميز منهم بأخلاقه، وانما امتاز منهم بلسانه، كما كان يمتاز غيره من الكتاب والشعراء(1).

---

(1)- راجع كتاب "مع طه حسين"- سامي الكيالي- سلسلة اقرأ 112- الطبعة الثانية- دار المعارف بمصر- سنة 1951. ص 87-93.

- من الجدير بالذكر التنويه الى أن سامي الكيالي الكاتب الحلبي وصاحب مجلة "الحديث" الذي كان من أوائل المتحمسين للتنوير وقيم العقل والحرية الفكرية في سوريا لم ينل انتاجه مايستحق من الاهتمام، و لم يلق الضوء الكافي على دوره التنويري الكبير في الحياة الثقافية السورية. ففي الوقت الذي كان يرجم فيه فكر طه حسين ويكفر ويؤثم، يختتم سامي الكيالي كتابه "مع طه حسين" بقوله: "وما أتمناه شخصيا أن تتاح له (لطه حسين) الظروف المواتية لتدوين "تاريخ الأدب العربي في كافة عصوره" بالنزعة التحررية التي عرف بها وبالانطلاق الذي وضع أسسه.. فبالرغم من الكتب الكثيرة التي صدرت عن تاريخنا الأدبي لايزال هذا التاريخ الضخم غير مكتوب، وما كتب عنه قد كتب بروح متزمتة وتفكير ضيق وأسلوب رجعي سقيم.. ولن يستطيع أحد أن يملأ هذا الفراغ غير عميد الأدب...".ص125

ليس المهم في هذا السياق الاتفاق أو الاختلاف مع طه حسين حول النتائج التي خلص اليها في تقييمه لشخصية المتنبي، فقد تكون تجربة المتنبي أكثر تعقيدا، وقد تكون شخصيته اكثر تناقضا من أن تفرد بهذا البعد الواحد الذي خلص اليه طه حسين. لكن المؤكد أن هذه المواجهة الأخلاقية المعيارية كانت تتأسس على مرجعية قيمية كان يرفعها طه حسين كمثل أعلى حاول مخلصا أن ينهجها ويبني عليها قواعد السلوك والموقف التي ينظر اليها بوصفها منظومة ضرورية للمثقف والمفكر والمبدع وهي أن يسخر من الزمان لكي لايسخر منه الزمان.(1)

إن الضرورات المنهجية على مستوى تقنية البحث تتطلب التوفر على العناصر التكوينية المنسجمة في منطوقها الداخلي لكي يستقيم الاستقراء في بلوغ نتائجه البرهانية، ولذا فان النص ينحو باتجاه تنمية العناصر التي تخدم الوظيفة البنائية للمنظومة التي يسعى الى تكوينها، ولذا يكثر المسكوت عنه، ويتم تجاوز مايبدو متناقضا ومختلفا على مستوى الاستقراء في خدمة البرهان وتحققه. والمنظومة التي سعى طه حسين لاكتشافها في شعر المتنبي ليست منظومة فنية أو جمالية، لأنه يقر ببداهة عظمة المتنبي كشاعر، لكن عظمة المتنبي الشاعر عممت في الرأي العام الأدبي والثقافي بوصفها عظمة انسانية للشاعر، فأراد طه حسين أن يميز بين الحقائق الإنسانية للذات المبدعة، والحقائق الفنية والجمالية للموضوع المبدع.

---

(1)- ان مايؤكد هذه المواجهة الأخلاقية بين طه حسين والمتنبي، ومحاكمة المتنبي على ضوء المثل التي آمن بها، اختتامه لمذكراته:"كان يعرف نفسه حين يشقى في سبيل مايرى أنه الحق، وينكرها أشد الانكار بل يبغضها أشد البغض اذا نعم بالخفض واللين لأنه صانع أو داجى أو جهر بغير مايسر أو آثر رضى السلطان على رضى الضمير. وكان شعاره دائما الشعار الذي كان يسادي سبه من يخاصمه كما كان يادي به من يغريه قول أبي نواس:

وما أنا بالمشغوف ضربة لازب — ولا كل سلطان علي أميرا

وذلك بعد أن وصلت به معارك السياسة حول الاستقلال سنة 1922 ليرى نفسه بين عدوين لايدري أيهما أنكى له من صاحبه

يراه السعديون مارقا قد مالأ المارقين، بعد أن كتب في صحيفة المقطم، ساخرا منهم "يقول الوفديون لارئيس الا سعد كما يقول المسلمون لااله الا الله". ويراه القصر كافرا بالنعمة جاحدا للجميل، بعد أن قدم له العون والدعم، حينما دافع عن الدستور الديموقراطي الذي يخول الشعب من الحقوق مالا يريد القصر أن ينزل عنه.

- راجع فصل "ايمان بالثورة" في كتابه "مذكرات طه حسين" مرجع سبق الاشارة اليه ص251-261.

إن انشغال الكاتب بالمتنبي، وانصبابه على تأليف سفر ضخم عن هذا الشاعر، انما هو حكم نقدي بحد ذاته على أهمية الشاعر وقيمته لدى دارسه، لكن هذه الأهمية أحدثت خللاً في مايطمح له طه حسين من ضرورة التطابق بين عظمة الإبداع وعظمة الذات المبدعة، وهو يحركه في ذلك هم راهن يضع على المثقف مسؤوليات أخلاقية كبرى في قيادة رأي وضمير بل وحتى مصير الأمة بالمعنى السياسي المباشر للقيادة الحاكمة.

إن أية أيديولوجية مهما كانت مسرفة ومغالية في سلفيتها وماضويتها، إنما تنطوي على فعل مستقبلي كونها ايديولوجيا تتحرك في فضاء الحاضر، ولا يمكن لأية ايديولوجيا أن تتحرر من العلاقة بموشورات حركة الزمن باتجاه الماضي أو المستقبل الا العلم الذي لايملك فعالية الحركة الا باتجاه المستقبل، فماضيه دائما هو ماضي أخطائه على حد تعبير باشلار.

وهكذا تتحرك الوظيفة الايديولوجية في عمق الممارسة المعرفية عند طه حسين، انها تواجه الماضي من خلال قدرته على الاستمرار في المستقبل، فيتهاوى معظمه، عندما يتعلق الأمر بالمصير الاجتماعي والثقافي والأخلاقي للمجتمع فعندها لايقر الا بالعظيم الإنساني، أما العظيم الماضوي فمثواه الذاكرة التراثية التي يجب أن تغتني وقلما عرف عصرنا العربي الحديث ذاكرة مغتنية بالتراث بعظمته أوضعته كذاكرة طه حسين، وذلك بهدف الفهم والاستيعاب لما قد انقضى في تموجاته وتلوناته. فالمثل الأعلى الذي يجده في الماضي والذي يحمل ممكنات استمراره في المستقبل في ميدان الشعر وجده في (أبي العلاء المعري) بديلا عن الاجماع التراثي والمعاصر حول المتنبي.

إن المطمح الأخلاقي الذي يكمن وراء منهجه في البحث قاده في أحايين كثيرة الى نوع من الاسراف والغلو الذي يتخطى المعرفي باتجاه ايديولوجيته المستقبلية، حيث لم يتردد في اندفاعه الأخلاقي العارم من اطلاق

بعض الأحكام التي تتبدى عن قسوة وجفاء حيث يرى الفرق بين المعري والمتنبي "هو الفرق بين الفيلسوف والرجل من سائر الناس" لكن حكمه الأخلاقي هذا سرعان مايعتدل عندما يتحدث عن شاعريتهما، فيضطر للاقرار بموهبة المتنبي لكن عبر دفاعه عن المعري الذي يرى فيه أنه ليس أقل شاعرية من المتنبي.

## 2 المستوى العقلي / المنهجي:

### *أ- من العقلانية الشعرية المعرية الى العقلانية الخلدونية:*

في كتابه الذي تناولناه مطولا في الفصول السابقة "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" يشير في المقدمة الممهدة لرسالته:

"يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا هذا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين اساتذة كانوا أم تلامذة.. أولهما أبو العلاء المعري الذي استحدث في أدبنا صنفين لم ينسج مثلهما منذ عهده."

فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها "اللزوميات" فلسفة باهرة تفيض زهدا وتشاؤما حتى قيل انه لوكريس العرب، وتخيل لنا في شبه قصة اسمها "رسالة الغفران" التي تذكرنا قراءتها بالكوميديا الالهية رحلة الى العالم الآخر وصف لنها فيها الجنة والنعيم وصفاً قوياً رائعاً.

أما عمل الثاني: فطبيعته تخالف عمل الأول تمام الاختلاف، وقد لايجب أن نصفها بالعبقرية. كان ابن خلدون عقلية عملية، لم تمكنه حياته الدبلوماسية، التي مزجت ايما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن

يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الأخرى. على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها، ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة – فلسفة جديدة موضوعها: المجتمع وتاريخه". (1)

لقد كنا أشرنا الى ان الحركة المنهجية في هذا الكتاب (كتابه عن ابن خلدون) تتحرك من العقل الى الواقع من أجل الارتقاء بقانونياته الى مستوى نظام العقل ذاته، تحركه في ذلك نزعة راديكالية نخبوية غذتها فلسفة ابن خلدون وأوجست كونت حول نظرية التشابه والتباين عند الأول ابن خلدون، والثبات والتغير عند الثاني وكونت، حيث العقل يغير التاريخ والمفكرون هم المناط بهم قيادة المجتمع الأمثل وفق سان سيمون الذي درسه على استاذه دوركهايم.

إن المستوى المعرفي يتكشف هنا من خلال تطوير طه حسين لآرائه في "تجديد ذكرى أبي العلاء" القائلة بأن للتاريخ قوانينه وسننه وعلياته، والمادة التاريخية قابلة للدراسة والفحص والتمحيص كالمادة العضوية بين يدي الكيميائي والعالم. ومن ثم فان أخلاق الأمم وعاداتها انما هي ثمرة ظروفها المعيشية، ثمرة العمران، فهذه الظروف هي التي تكمن وراء نهوض أو ارتكاس الأمم.

إذن فلا بد من تغيير ظروف العمران لتغيير وعي الفرد والجماعة، والمدخل الى ذلك رؤية عقلية ثورية انقلابية في ظروف عالمية جديدة تساعد على تغذية هذه الروح الارادية للعقل العصياني المتمرد، فهو عندما كتب اطروحته كانت الحرب العالمية قد وضعت أوزارها، فثلت عروش كان الناس يقدرون لها الخلود، وذلت شعوب كان الناس يقدرون لها سلطاناً لايزول.

---

(1)– فلسفة ابن خلدون الاجتماعية – سبق ذكره – المقدمة.

وفي أثناء تلك الحرب كانت ثورة لم يعرف التاريخ لها نظيراً إلا الثورة الأميركية والفرنسية في القرن الثامن عشر، وقد حاولت هذه الثورة أن تحقق نظاما كان الناس يقرأونه في الكتب ويعتقدون أنه من هذه المثل البعيدة التي لاسبيل الى تحقيقها"(1).

من الواضح أن النص في حديثه عن الثورة، انما يتحدث عن ثورة اوكتوبر، وهو يرى في هذه الثورة نوعا من الأحلام والآمال والمثل البعيدة التي تقرأ في الكتب والتي لاسبيل الى تحقيقها. ومع ذلك فانها قامت.

إن هذه الإشارة إلى مصادر تكون وعيه وتجربته الفكرية هي من الاشارات القليلة والتي أتت متأخرة في مذكراته الصادرة سنة 1967 بعد أن تحرر من ارهاب حاكمية الأزهر والرأي العام اللذين طالما رجماه بالهرطقة والزندقة، وبعد ان تحرر من سلطة القصر الرجعية فكشف لنا عن السياق الاجتماعي والسياسي لتحرره العقلي المتمرد، حيث يضع هذا الفصل من مذكراته تحت عنوان "إيمان بالثورة". كتابه عن ابن خلدون سيمهد للمواجهة العقلية والنظرية للتراث، عبر البحث عن عمق تاريخي للتراث العربي من خلال وصله بالتراث اليوناني فيكتب كتابه اللامع "قادة الفكر" ويترجم لأرسطو "نظام الأثينيين"(2). ممهدا لانفجار "الشعر الجاهلي".

إن مايهمنا في هذا الاطار ابراز الوظيفة الايديولوجية التي يخترق بها موضوعات المادة التراثية في محتواها ومضمونها المعرفي.

---

(1)- راجع مذكرات طه حسين- مصدر سبق ذكره- ص 251-252.
(2)- راجع - فيما يتعلق باسهاماته في التعريف بالتراث الفكري والأدبي اليوناني- الفصول السابقة، وتحليلنا لكتابه "قادة الفكر".

1- إن وصفه لابن خلدون في كونه ثـاني اثنـين أنجبهمـا الـتراث العربـي منذ العصر الجاهلي، بمثابته مبتكرا لفلسفة جديـدة "تـاريخ المجتمـع" لايغيب عن ذهنه بيرغماتية ابن خلدون وانشغاله بالدسـائس، وعـدم نسيان نفسه بالمنافع العاجلة، انمـا كـان يريـد مـن ذلـك التمييز بـين رسالة ابن خلدون كمفكر مبدع، ورسالته الشخصية التي لم ترتق في قواعد سلوكها الى مستوى موهبتها الفذة، وهـو بذلـك انمـا يؤسـس لنموذج المثقف الجديد، المبـدع الـذي لاينتـج وعيـا مطابقـا بـالواقع فحسب، بل وسلوكاً مطابقاً، أي ضرورة تـلازم النظريـة والممارسـة لدى المثقف الثوري في عصرنا الذي يطمح الى قيادة عملية التغيير.

فابن خلدون على مسـتوى الممارسـة يلقـى المواجهـة الأخلاقيـة ذاتها الـتي واجـه بهـا المتنـبي، مـن خـلال مقارنتـه بالسـمو الروحـي والأخلاقي لأبي العلاء المتقشف الزاهد الذي يستطيل على السلطان ويعجز السلطان أن يستطيل عليـه، والـذي رفـع نفسـه فـوق الأمـن والخوف جميعا، عندما اشترط على أهل قريته أن لايخرجـوه معهـم ان خرجوا من المدينة فارين أمام الروم.

2- المجتمع ليس وجودا ساكنا، وليس اصطلاحا ميتافيزيكيا متعاليا، بـل هو نتاج للبشر يخضع للعلية والسببية التي تخضع له حياة البشر، فهو محكوم بقوانين الثبات والتغير، وعلى هذا فهو ممكن التغيـير، فأشـرع معركته العقلية النقدية المدمرة ضده، فتحالفت سلطة الكثرة الرجعية ضد نخبوية معركته التنويرية الطليعية السباقة، فاضطر الى اللين علـى عنت ومضض.

3- إن معركته ضد الرجعية، وضد العقلية الوطنية المحافظة للحزب الوطني، دفعت به الى توظيف مساجلته للمنظور المعرفي لابن خلدون توظيفا ايديولوجيا سياسيا مباشرا في أحايين كثيرة فراح يرد مدافعا عن العرب الذين اتهمهم ابن خلدون بأنهم ليسوا أهلا لتأسيس الدولة الا من طريق اثر ديني قوي. ففند هذه الأطروحة مشيرا الى أن العرب كانوا أقدر وأعدل من بين جميع الأمم التي حكمت الدولة الاسلامية، وهم أمهر من عرف أن يهيء لشعوبها اسباب التقدم العقلي والمادي، ويعمد الى المقارنة -وهنا الهدف السياسي- بين العرب والترك الذين حكموا في بلاد المشرق، ليقرر أن العرب مافعلوا سوى أن شادوا وعمروا، وأن الترك مافعلوا سوى أن أبادوا وخربوا. انه بهذه النتيجة يريد أن يهدم اساس دعوة الحزب الوطني الى الخلافة الاسلامية في ظل السلطنة العثمانية، بل هي مواجهة مع التيار الأوسع الذي يستقطب ويعبر عن مستوى منسوب الوعي الاجتماعي القائم على المستوى العربي.

ب- *شعرية الموقف من العالم/ فترة التقالية:*

كتب طه حسين كتابه "على هامش السيرة" سنة 1933، بعد أن أعيدت اثارة مشكلة كتابه "في الشعر الجاهلي" في مجلس النواب في عهد وزارة الطاغية اسماعيل صدقي الذي رفض طه حسين التعاون معه والكتابة في جريدته "الشعب" بعد أن حطم الدستور في خدمة السراي والملك فؤاد، وأغلق معهد التمثيل، وشن حربا رجعية سوداء ضد حرية الفكر، وكانت الدعوة الموجهة ضده بأن كتابه لايزال يدرس في الجامعة وأن تغيير اسمه بعنوان آخر "في الأدب الجاهلي" لم يغير شيئا من روحه اللادينية، وأنه ظهر في صورة له نشرت في الأهرام وسط الطلبة وقد جلست كل شابة الى جانب شاب، وأنه زين للشبيبة مظاهر المجون والفسوق في مؤلفه "حديث الأربعاء".

في ظروف المواجهة مع السلطة التي أبعدته عن الجامعة، كان طه حسين يقوم بعملية اعادة ترتيب للعلاقة بين مشروعه الفكري التحرري والمجتمع.

فالنخبة الفكرية والسياسية التي لجأ اليها كبيئة قادرة على حماية آرائه الجديدة راحت تتبدى عن روحها المعادية للفكر الا عندما يكون في خدمة سلطتها، والقصر الذي سانده في بداية حياته راح يضيق به وينظر اليه كمنكر للجميل وهو يخوض معركة الدستور والديموقراطية، فكان لابد له من عملية اعادة فك ارتباط مع الشكل النخبوي الذي اختاره بعد أن استقر في وعيه أن الفكر عاجز عن تغيير الواقع دون أن يلتمس هذا الفكر لسيرورته قاعدة اجتماعية تمنحه القوة المادية للتغيير، فلا يمكن للدستور والديموقراطية أن تكون هبة من السلطة بل هي تنتزع انتزاعا من قبل الشعب الذي هو مغزى وفحوى وجوهر تجسد الديموقراطية كممارسة، فبدون تمثيل الأغلبية الشعبية تغدو الديموقراطية كذبة جوفاء.

ماالعمل اذا كانت الديموقراطية هي فكرة قابعة في عقل النخبة وغائبة عن وعي المجموعة الساحقة صاحبة المصلحة الفعلية في الديموقراطية وممثلة المضمون الحقيقي لها منذ فجر وعي البشرية لها، أي منذ ان حدس بها الفكر اليوناني حتى يومنا هذا؟ فكان لابد اذن من عملية فك الارتباط مع الشكل النخبوي للعقل النخبوي الذي يتوهم عملية التغيير الاجتماعي في معادلاته وتوسطاته الذاتية التي تتحرك في عالم المفاهيم المتسقة في منطقها الداخلي، والتي لاتنتج وعياً مطابقاً إلا لذاتها وفي اطار علاقاتها الداخلية التي تنتج وهم قيادة المثقف والمفكر لمجتمع يوغل في تعميق سوء التفاهم بينه وبين التطلعات النبيلة للمثقف الوطني الديموقراطي.

لقد كان خروج الطلبة في مظاهرة ضخمة الى بيت طه حسين ليحملوه على الأعناق هاتفين بحياته... وحياة الفكر الحر المضطهد، ايذانا ببداية

جديدة لعلاقة الفكر بالواقع في سياق تحديد شكل الممارسة المعرفية ومضمون الوظيفة الايديولوجية لهذه الممارسة، سيما وأن الوفديين ممثلي الأغلبية الشعبية وخصوم الأمس، هم الذين قادوا هذه المظاهرة، فكان لابد اذن من البحث عن وسائل تطبيع العلاقة مع المجتمع بعد مواجهات عنيفة تركت جراحا حادة، وآثارا من الريبة والشك والحذر مع المتلقي العام الذي لقي قسوة لاشفقة فيها تجاه مخزونه النفسي، وموروثه الوجداني، فراح طه حسين يخاطب "قلوب الناس ومشاعرهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم الى السذاجة" كما يعبر في المقدمة لـ "على هامش السيرة".

فكان هذا الكتاب بمثابة استراحة المحارب، الذي أنهكته حروب العقل، فراح يبحث عن المصالحة والتصافي الوجداني مع ناس بلده الذين أحبهم وخاض هذه المعارك باخلاص في سبيل ماكان يعتقد أن فيه خلاصهم وتقدمهم، بعد أن أجهدت الذات العاقلة في شخصيته وهي تبحث وتنقد وتحلل سابحة ضد التيار، طائرة خارج السرب.

وبذلك فقد بدأت معادلة العقلاني/ الواقعي، تنتقل في الميدان التراثي باتجاه التحرك من الواقع الى العقل، بعد أن كانت تتحرك من العقل الى الواقع كما أبرز التحليل في الفصول السابقة.

اثر المعركة حول كتاب "الشعر الجاهلي" كان طه حسين قد نشر مقالا تحت عنوان "العلم والدين" سنة 1926 بجريدة السياسة الاسبوعية بالعدد 19، وقد جاء فيه: "فكل امرىء منا يستطيع اذا فكر قليلا أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين احداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ماذهبت اليه أمس وتهدم اليوم مابنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا ولا نستطيع أن نخلص من احداهما فما

الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة الى المثل الأعلى"(1).

في كتابه "على هامش السيرة" يجرد من ذاته الشخصية الشاعرة المؤمنة المطمئنة التي لاتبحث ولا تحلل بل تطمح الى المثل الأعلى.

ولذا فهو يشير الى أن هذه الأخبار التي ينقلها في كتابه ليست حديثا موجها الى العقل على أنها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، بل يقدمها الى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، معينة على انفاق الوقت واحتمال الحياة وتكاليف العيش.(2)

ويشير الى أنه وسع على نفسه في القصص، ومنحها الحرية في رواية الأخبار، الا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخصية النبي، أو بنحو من أنحاء الدين، فانه يلتزم ماالتزمه المتقدمون من أصحاب السيرة "سيرة ابن هشام — طبقات ابن سعد— تاريخ الطبري" بالاضافة الى رجال الرواية، وعلماء الدين.

فهو يسعى إلى كتابة أدبية إنشائية خالصة يستلهم فيها السيرة لاوفق استقصاء قائم على البحث العلمي التاريخي، بل وفق استلهامها فنيا، واعادة انتاجها عبر الذات الشاعرة لاالذات العلمية العاقلة، وعلى هذا كان لابد له من التعامل مع موضوع السيرة في تمازجه وتفاعله مع الخيال الشعبي،

---

(1) — راجع: قرار النيابة ضد طه حسين حول كتابه "الشعر الجاهلي"— تحقيق وتعليق: خيري شلبي— الهلال— العدد السابع — سنة 1970— ص 177، وقد نشر هذا المقال في كتابه من بعيد.
ويشير سامي الكيالي الى أن المقال قد نشر في مجلته الحلبية "الحديث"، حيث يقول الكيالي :"وضاقت صحف مصر آنئذ بهذا البحث فلم تستطع نشره أو لم تسمح السلطات الرجعية بنشره فرحبت به حلب ونشر في مجلة "الحديث".
- راجع "مع طه حسين" — سبق ذكره — ص 84.

(2)— على هامش السيرة "— طه حسين — ثلاثة أجزاء في مجلد واحد— المجموعة الكاملة— المجلد الثالث— دار الكتاب اللبناني — بيروت — الطبعة الأولى 1973— ص 12.

والخيال الفني لدى القصاص الشعبيين، وما ترسب على مدى قرون في الذاكرة والوعي، وما يستتبعه من مثالات واسقاطات وصياغات اسطورية تعبر عن هذا النزوع الطامح للمثل الأعلى في وجدان وروح الشعوب، والاسطورة في النهاية ليست سوى هذه الرؤية الإنسانية الطامحة لتخطي معوقات الراهن وتكاليفه وخطوبه، باتجاه مستقبل مضرج بدماء هذا الحلم.

إنه يتعامل مع هذا التراث كمادة حية في وعي ووجدان الناس فيقدم مقاربة انثروبولوجية تستجلي أشكال توضع التراث في الوعي والمخيلة لكن عبر القص والحكاية التي تنطوي على خيال فني هو ثمرة استثمار المخيال الاجتماعي والشعبي في تواصله مع الماضي، فيتعايش المتخيل مع الواقعي، عبر حضوره الكثيف في مخزون الذاكرة التي لم تكف عن حكايته وابداعه خلال ثلاثة عشر قرنا ونيف، تجعل منه احتياطا روحيا يساعدها على الاستمرار في ظروف الركود والعطالة فيتكشف أمامها محيط من الميثولوجيا التي تمخر عبابه نحو الذي يأتي ولا يأتي، فتتخطر الميثولوجيا بوصفها حالة التخطي الوحيدة نحو لانهائية الاحتمالات، فتشيع طيفها مغلفة خشونة الزمن ونتوءات تضاريس المكان باتجاه المستحيل، باتجاه تخطي الحياة الواقعية المعاشة الى سرادق الماضي للوقوف على بهو الذاكرة.

تتجسد الميثولوجيا في شخوص وعلاقات واقعية، فالشيطان الذي يغوي عمرو بن هشام "أبو جهل" يتزيا بشخص اعرابي وتنشأ علاقة خاصة بين "أبو جهل" والشيطان في سبيل الكيد لمحمد، لكن حلف أبي جهل مع الشيطان ينهزم أمام حلف محمد مع الرحمن.(1)

---

(1)- راجع المصدر سالسابق: ص 410-423.

بيد أن طه حسين لايني باحثاً، نابشاً، فاحصاً في هذا العالم الميتافيزيكي البرزخي عن القيم والمثل العليا التي يطمح لها، فتتسرب في ثنايا السرد والحوار، وفي العلاقات بين الشخصيات، وجوهر شبكة القيم هذه: العدالة – الحرية – البحث عن القيم. ويمضي كعادته – في مرحلة المصالحة مع الوعي الاجتماعي – لابراز هذه القيم في جوهر الرسالة الإسلامية التي سيبرز فيما بعد أنها قد غدر بها ولم يمر على بعثها أكثر من سنوات عديدة، كما سنرى لاحقا في "الفتنة الكبرى".

فمنذ "الوعد الحق" ولا يفتأ طه حسين يؤكد على أن العدل هو أساس من أسس الاسلام ويلح في تصويره لأولئك الأرقاء والمستضعفين الذين تعذبوا من أجل الاسلام، والذين حافظوا على جوهر رسالته العادلة عندما بدأت المنافع الدنيوية تصرف الحكام عن مثله العليا وتنتهكها انتهاكا بسفك الدماء وقطع الرقاب.

ويتكشف جوهر التوظيف الايديولوجي للمادة التاريخية التي يتصدى لكشف محتواها المعرفي من خلال هذا الحوار بين (الشيخ أبو مرة "الشيطان" وبين عمرو بن هشام "أبو الحكم" ومن ثم أبو جهل". يقول الشيطان محللا ومفسرا لأبي جهل الأغراض البعيدة لدعوة محمد "... فأما في حياتكم هذه الأولى فأنتم وعبيدكم واماؤكم سواء، ليس لكم عليهم فضل. وأما في حياتكم تلك الثانية فقد تلقون أنتم في النار تصهر جلودكم وتحرق وجوهكم، ويدخل عبيدكم واماؤكم الجنة ينعمون فيها بالطيبات وأنتم ترون! ويضيف الشيطان "توشك أن تسمع ذلك أبا الحكم من في دارك ودار أصحابك من الرقيق". قال عمرو :"وان محمدا ليقول هذا للناس ؟!".

قال الشيخ: "نعم! انه ليقول هـذا للناس، وان الناس ليسمعون منه ويؤمنون له ويكثرون من حوله .(1)

بهذه الروح، وبذلك الفهم قارن طه حسين الدين الاسلامي بوصفه دين الدعوة الى العدالة، وانصاف الفقراء والعبيد والاماء من سادتهم الظالمين الجائرين، بعد تجربة طويلة افضت به الى أن نقطة الانطلاق في التغيير تبدأ بتغيير الوعي الاجتماعي قبل تدمير البنى العقلية للثقافة العالمة، وعملية تجديد الفكر يجب أن ترسى على عملية تجديد المجتمع ذاته.

ولكي يرسى أساساً متيناً لعلاقة راسخة قائمة على الثقة بين أنا التغيير وموضوعه، لابد من امتلاك خصائص وعناصر الموضوع ذاته من خلال أدواته بل ومن داخل نسيجه نفسه.

ومن أجل بناء علاقة استراتيجية بين الفكر الطليعي والوعي السائد لابد من امتلاك مفهوم متحرك، دينامیکي لعلاقة الخاص بالعام، المتحرك بالثابت، الأنا العاقلة بالأنا الشاعرة، العقل الفلسفي بالوعي الديني، الحكمة والشريعة، العقل والنقل، ومن ثم المعاصرة بالأصالة.

لابد من عملية تخالط وتمازج بين العقل والشعر، الفلسفة والدين، لكي ينفي الأول الثاني ويحل محله، يندمج به حتى يلغيه، كما فعل هيغل عندما دمج المسيحية بالعقل فألغاها.

لابأس من الاعتراف تاريخيا بتعايش هذين النسقين الفلسفة والايمان، العقل والدين، حتى ولو في ذات الشخصية الواحدة، لكن عبر رفض منح اية شرعية عقلية لما هو غير عقلاني، حيث ماهو لاعقلاني يجب قبوله في نسق

---

(1)- المصدر السابق: ص 421.

نزوات الأهواء والمشاعر، الفرح والغضب، الرغبة والرهبة لكي يمكن ان يوجه هنا الواقعي باتجاه العقل الذي يبحث وينقد ويحلل. هذه المنظومة الشاعرية الايحائية المطمئنة التواقة الى المثل الأعلى حتى بمعناه الميتافيزيكي، يمكن أن تتكشف عن كنز من الميثولوجيا الفانتازية التي تعبر عن طفولة الوعي الإنساني وهي تكافح من أجل ان تبلغ اشدها، والآداب الأوربية متحت الكثير من الآداب اليونانية ومثيلوجياتها، وليس في ذلك الا تعبير عن الغنى وقوة دفق الحياة في هذه الطفولة المندفعة نحو الرشاد، فهاهو "جيرودو" يكتب قصة تمثيلية (مسرحية) عنوانها "أنفيتريون رقم 38". وقد كانت اسطورة تتصل بمولد هرقل فصورها سوفوكل قصة تمثيلية في القرن الخامس قبل المسيح، وما زال الشعراء والكتاب من اليونان والرومان والأوروبيين المحدثين يتأثرون ويذهبون مذهبه، في تصوير هذا الموضوع، حتى انتهت القصص التي كتبت فيه شعرا ونثرا الى هذا العدد الضخم".(1)

وخلود الالياذة لايتأتى فيما تحدثه من لذة في كل زمن وبلد، بل مما الهمت وما زالت تلهم من الكتاب والشعراء، وتوحي اليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان. ولقد كان "ايسخيلوس" أبو التراجيديا اليونانية يقول انه انما يلتقط مايسقط من مائدة هوميروس.( 2)

هكذا تتفتح لنا "السيرة" عن عوالم يتمازج فيها التاريخي بالخيالي، الموثق بالمروي، المكتوب بالشفهي، المقروء بالمتواتر في الذاكرة الشعبية والمخيال الاجتماعي، توثيق الرواة وابداع القصاصين، ذاكرة التاريخ بذاكرة البشر، لتتكشف عن نص مفعم بغزارة المادة التاريخية التي تحيط بنشأة الاسلام وولادة الرسول، محيطه والمحيط الذي سيتفاعل معه عالميا على مستوى الأمم (اليونان والرومان) وعلى مستوى الديانات: الوثنية، والمسيحية واليهودية.

---

(1)- المصدر السابق: ص9 .

(2)- المصدر السابق: راجع المقدمة - ص 8 .

غزارة المادة التاريخية وقد لفعت بأطياف الحكايا والروايات والقصص التي تنتمي الى الرائع فنياً، والمدهش خرافياً، والمتألق فانتازياً، والخارق ميثولوجياً.

يتحدث مولى خديجة الى سيدته عن رحلته مع النبي وحراسته له اثناء نومه واذا هو يسمع وكأن القمر يقول للأرض:"وددت لو استطعت ان أمهد له من اشعتي هذه المشرقة اللينة الرطبة وطاء وثيرا، فاني أخشى عليه أديمك الصلب ومسك الغليظ" فتجيب الأرض قائلة :"ان يكن أديمي صلبا ومسي غليظا فاني اعرف كيف الين له، وأرفق به وهو سيد من مشى علي منذ كنت ... الخ".(1)

وتدخل الشمس في هذا الحوار الفلكي، وكل عناصر الكون تتحاور في هذا الفضاء الشعري الميثولوجي الخارق.

كل هذه العوالم والمناخات تنصهر ببنية سردية تتأسس على شخصيات موثقة تاريخيا لكنها تنطلق بحرية لتكوين مصائرها من خلال علاقتها بالحدث الموثق، والحدث المتخيل، حيث يواجه الحدث (الميلاد- السيرة) من خلال منظور متعدد الأبعاد، بتعدد الشخصيات المشاركة في انتاج الحدث وتطويره، حتى يكاد الفعل القصصي أن يتمتع باستقلالية فنية ترتقي الى مستوى الرواية التاريخية ذات الأمداء الملحمية الرائعة، وهذه الروح القصصية هي سمة قارة في كل ماانتج طه حسين، معتمدة بشكل أساسي على العلاقة الحوارية التي يقيمها مع المتلقي حتى في أبحاثه النظرية، وربما مصدر هذه الطريقة اعجابه بالتراث اليوناني وحواريات سقراط بشكل خاص. يتحدث المازني عن نزعة القص عند صديقه قائلاً: "ان الدكتور طه حسين قصصي بارع، وأديب

---

(1)- المصدر السابق: ص 307.

بارع من الطبقة الرفيعة... وأحسبه يوافقني علـى أن كتابـه "الأيـام" سـيبقى، على حـين قـد يبقـى او لايبقـى "حديـث الأربعـاء" أو "في الأدب الجـاهلي". وأرجو أن لايرى في هذا انتقاصا للكتابين" ويضيف المازني: "وهـل "ذكـرى ابـي العـلاء" و "ابـن خلـدون" و "حديـث الأربعـاء" الا قصــص تمثيليـة؟ و "الأدب الجاهلي" بحث علمي حر.. ولكنه على هذا رواية ممتعة. ولست أقول هذا اليوم فقط، فقد قلته لما صدر كتابه "في الشعر الجاهلي" وثار بـه الحمقـى والدساسون والمشعوذون والحاقدون ا".(1)

## 3 المستوى التراثي وعلاقته بالراهن

### أ- اشكالية التراث/ اشكالية المؤرخ:

لعـل موضوعـة الأصالـة والمعـاصرة في الفكـر العربـي الحديــث، تجــد تجسيدها الحي في تجربة طه حسين الحياتية وممارسته الفكرية.

هـذه الموضوعـة الـتي تحيـل في مرجعيتهـا التراثيـة الى اشـكالية شـغلت المتكلمين والفلاسفة في علاقتهم بعلوم الأوائل (الفلسفة اليونانية)، عـبر عنهـا بصيغ اصطلاحية عديدة: العقل والتقل، الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين.

فـالمتكلمون يتحدثـون عـن التوفيـق بـين العقــل والنقــل، والفلاســفة يقترحون دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين. غـير أن ابـن رشـد قـدم قراءة مغايرة فقد دعا الى فهم الديـن داخـل الدين وبواسـطة معطياتـه وفهـم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها.

---

(1)- مع طه حسين - سبق ذكره - ص 76 - 77.

طه حسين دفع بهذه الموضوعة الرشدية الى أقصاها مستفيدا من تجربة غنية وعميقة وفرها زمن لم يتح لابن رشد، في فهم الدين والفلسفة معا، فطه حسين توفر على الأزهر والسوربون معا فأحسن التوفر، وتداخلت في ذاته شخصية الشيخ والعالم معاً، الأديب والفيلسوف، المفكر ورجل الاصلاح، المناضل دون فكره ورأيه بشجاعة وذكاء، وقد خاشن سلطة الرأي العام وسلطة الدولة ولاينهما عندما كان لابد من الملاينة فيما يخدم مشروعه الفكري والاجتماعي والسياسي.

إن وعي طه حسين للتغاير بين نسقين متمايزين في حقل نظرية المعرفة دفعه على مستوى التوظيف الايديولوجي الى تأكيد هذا التمايز بين العلم والدين، لكن لايفتئت أحد منهما على الآخر، حيث يعرض لتاريخ هذا الافتئات منذ صراع سقراط ضد الرأي العام وصولا الى الثورة الفرنسية وانتصارها للعلم والعلمانية عبر افتئاتها على الدين والكنيسة.

ولذا فهو يقرر أن العلاقة بين هذين النسقين ستبقى قائمة وقادرة على التحاور والتعايش مادامت السياسة بعيدة عن توظيف أحدهما لمصالحها ومآربها، ولن تنتهي الخصومة بين العلم والدين الا أن يتنازل أحدهما عن شخصيته للآخر، وهذه الخصومة يعتبرها من الضرورات التي انتجتها الحياة الاجتماعية والفكرية للبشر، ولا بد لها أن تستمر عبر نزع العنف بين اطراف الخصومة، وآية نزع العنف، هي في استبعاد السياسة عن هذه الخصومة.

لقد كان طه حسين سباقاً في ادراك أن هذا الصراع لايمكن معالجته وفهمه بعيدا عن طبيعة السلطة السياسية والتوظيف البيرغماتي للسلطة لكلا التيارين في خدمة سلطانها وتوطيده.

من هذا المنظور إنطلق للبحث في تاريخ السلطة السياسية في الإسلام، عبر الانفصال العلمي عن الحدث، حيث استبعاد الأهواء والمشاعر الدينية والقومية، وعبر الاتصال، حيث التفاعل الداخلي مع الحدث بوصفه تاريخاً للأنا الباحثة، وتراثا يمارس حضوراً كلياً على لحظة الوعي في الحاضر، ولذا فهو بمقدار مايلج داخل نصوص المصادر التاريخية، بمقدار مايحرص على الحيدة والمسافة الكافية له لتجنب نزوعها ونزعاتها ونزاعها، فكان أول المؤرخين القادرين على الخروج من الاصطفافات التي ينتجها الحدث التاريخي، على الرغم من تأكيده أن هذه الصراعات لاتزال مستمرة حتى الآن في شق وحدة الوعي الاجتماعي الوطني.

لقد تعامل طه حسين مع نص المرجع التاريخي من خلال أدواته وعيناته ذاتها، مفرداته ومصطلحاته، فكان يعيد بناءها واعادة ترتيب العلاقة بين أجزائها المتناثرة من خلال البحث في داخل وحدتها عن الجهاز المعرفي الذي يتحكم في آلياتها ومنظوماتها المتباينة.

فالقاعدة القياسية القائلة بقياس "الغائب على الشاهد" استخدمها ليخرج بنتائج مباينة للشعار السلفي القائل "لايصلح أمر آخر هذه الأمة الا بما صلح به أو لها". هذا الشعار الأيديولوجي الذي كانت تتبناه الحركة الوطنية المصرية والعربية الملتفة حول الخلافة العثمانية، يواجهه طه حسين من داخل، اي من خلال الانصباب على المحتوى المعرفي لهذا الطرح الايديولوجي، اي من خلال هذه القاعدة القياسية النموذجية في الفكر الاسلامي بفقهه وكلامه وفلسفته بل ولنحوه وصرفه "وقس على ذلك".

يذهب طه حسين باتجاه الأصول، باتجاه اللحظة الزمنية التي التجت صلاح الأمة فيمجدها في الرسول والشيخين (أبي بكر – عمر).

يرى في هذه المرحلة امكانية أن ينشيء الإسلام للإنسانية نظاماً سياسياً واجتماعياً صالحا يجنبها كثيراً من الاضطراب الذي اضطرت اليه، والفساد الذي تورطت فيه." (1)

لكنه يرى ان القيطعة مع هذه اللحظة بدأت مع عثمان بن عفان الذي انتقل بمفهوم العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، الى عقد الهي بين الحاكم وربه، وذلك عندما يعلن عثمان "ماكنت لأخلع قميصا قمصنيه ا لله عز وجل". ويعلق طه حسين على قول آخر لعثمان قاله لمن دعاه للتنحية عن الخلافة :" لأن أقدم فتضرب عنقي أحب الي من أنزع سربالا سربلنيه ا لله عز وجل" يعلق طه حسين قائلا: فا لله وحده عز وجل هو الذي ينزع ثوبه يوم يجرده من ثوب الحياة، فالخلافة ليست تكليفاً تكلفه من الناس، ليستطيع أن يردها هو إن شاء أو شاؤوا هم.

وهنا يذهب طه حسين في تفسير انحراف عثمان عن سيرة النبي والشيخين في السياسة المالية التي رسخها، حيث ان انقلابه أنشأ الملكية العقارية الضخمة في الاسلام ومن ثم فان سخاءه على القرشيين وبني أمية التي أركبهم رقاب الناس كما كان يخشى عمر، أدى الى قيام طبقة غنية مسرفة في الغنى، تتوسع في ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة"، مما أدى الى نشوء طبقة "الرأسماليين" الذين أسرفوا على نفسهم في الملك والتوسع فيه. فليس والأمر كذلك –مايمنع الثائرين أن يكفوا يد عثمان وعماله عن هذه السياسة المخالفة للسنة الموروثة من جهة، والظالمة لهم من جهة أخرى.

ويضيف طه حسين في انه اذا لم يكن بد من السياسة التي تقوم على الأثرة لاعلى الايثار، وتنحرف عن هذه الاشتراكية المعتدلة التي مضت عليها أمور المسلمين، فلا أقل من أن يتحقق شيء من العدل في هذه الآثرة، ومن أن

---

(1)– الفتنة الكبرى –1– عثمان بن عفان – المجموعة الكاملة – المجلد الرابع – دار الكتاب اللبناني بيروت – الطبعة الأولى 1973– ص 392.

يكون رأس المال موقوفاً على الذين اكتسبوه بأيديهم وبذلوا في سبيله جهودهم ودماءهم". (1).

لكن طه المؤرخ الذي يرى للتاريخ عللاً وسنناً يتساءل ان لم تكن ظروف الحياة أقوى من عثمان، ومن يدري! لعلها كانت تكون أقوى من عمر نفسه لو لم يعجله الموت؟

ضمن هذا الادراك للقوانين الموضوعية للتطور التاريخي لشكل الدولة الاسلامية يصف مأساة علي في كونها ثمرة التناقض بين الخلافة والملكية، فقد كان عصر الخلافة قد انقضى وكان عصر الملك قد أظل".(2)

فعلي لم يخفق وحده وانما أخفق معه نظام الخلافة كله، وظهر أن هذه الدولة الجديدة.. لم تستطع الا أن تسلك طريق الدول من قبلها، فيقوم الحكم فيها على الأثرة والاستعلاء ونظام الطبقات، الذي تستذل فيه الكثرة الضخمة، لامن شعب واحد بل من شعوب كثيرة ، لقلة قليلة من الناس، كما أخفقت معهما الثورة الاسلامية التي قامت أيام عثمان لتحفظ، فيما كان أصحابها يقولون، على الخلافة الاسلامية (سماحها وصلاحها ونقاءها من شوائب الأثرة والعبث والطغيان والفساد).

ويمضي محللاً آلية نظام الملك في أيام معاوية وابنه يزيد وما رافق هذا النظام من طغيان واسراف في التجبر والبغي والخروج عما ألفه المسلمون ليس في السنة النبوية وسيرة الشيخين فحسب، بل حتى في ظروف الفتنة ذاتها.

---

(1)- المصدر السابق - ص 391.
(2)- الفتنة الكبرى -2- علي بن أبي طالب وبنوه -المجموعة الكاملة- المجلد الرابع- دار الكتاب اللبناني- بيروت- الطبعة الأولى- ص 592.

ويبلغ الفساد ذروته عندما يطال صحابة الرسول أنفسهم المعروف عنهم الفضل والرسوخ في العلم ورواية الحديث كابن عباس الذي استولى على فيء الكوفة، والتجأ الى مكة البلد الحرام لكي لاتطاله يد علي فيقيم عليه البينة في الاعتداء على أموال المسلمين.(1)

يسوق طه حسين أمثلة كثيرة عن العوامل والأسباب الكامنة وراء الفتنة التي بدأت ولم تنته حتى الان، وهو في كل ذلك انما يريد أن يخلص الى أن الشاهد المتمثل بالتراث والذي يساق حجة على صلاح أمور الأمة في أولها ليس سوى شعار تعبوي تحريضي لايستند في دعاوته الايديولوجية هذه على محتوى معرفي يسنده الحديث التاريخي.

فسنة النبي وسيرة الشيخين لم تدم الا فترة قليلة لايمكن أن تقوم عليها الحجة في استدعاء الغائب (المستقبل) ليتأسس عليها، مادامت هذه السنة ذاتها لم تترسخ كقيم وقواعد للسلوك وممارسة الحكم الا فترة وجيزة حتى من قبل صحابة النبي أنفسهم الذين عايشوه وسمعوا منه وربطتهم به أواصر القرابة والعائلة، بل ان العسف ذاته طال عائلته نفسها، حيث لم يمر خمسون سنة على وفاته الا وكانت عائلته وأقرب المقربين اليه (حفيده الحسين) يتعرضون لعملية تصفية جماعية قل نظيرها في التاريخ ليخلص الى أن نظام الحكم الاسلامي ليس نظاما ثيوقراطياً منزلاً الهيا من السماء، فقد استن الرسول البيعة، واستفز أصحابه لبدر ولم يأمرهم. وأمر الخلافة ذاتها قام على البيعة أي على رضى الرعية، فأصبحت الخلافة عقدا بين الحاكم والمحكومين..(2)

---

(1)- راجع المصدر السابق- فصل علي وابن عباس- ص549-557
يتساءل طه حسين مستغربا اهمال الكثيرين من المحدثين لهذه القصة تحرجا من ذكرها لمكان ابن عباس من النبي ومكانه من الفقه بالدين.

(2)- اقرأ الرسائل المتبادلة بين علي وابن عمه (ابن عباس) وصدمة علي بابن عمه وصديقه ووزيره، الذي هو أجدر أن يخلص له عندما تتنكر له الدنيا ويمكر به العدو، بل أوغل في ايلامه وايذائه عندما يرد عليه "والله لأن ألقى الله بما في بطن هذه الأرض من عقيانها ولجينها وبطلاع ماعلى ظهرها، أحب الي من أن ألقاه وقد سفكت دماء الأمة لأنال بذلك الملك والامارة" وابن عباس يشير بذلك الى حرب علي وسفك الدماء في الجمل، وصفين، والنهروان.

بل هناك من تجرأ على اتهام النبي بعدم العدل في توزيع الفيء، فكف عنه النبي رغبة بعض الصحابة بالبطش به.(21) فلا يكفي اذن مرجعية السنة والسيرة، ويقظة الضمير، بل لابد من نظام مكتوب فقد كان خليقا بالمسلمين بعد اختيار خليفتهم أن يفكروا في نظام الشورى هذا فيقيموه على أساس مطرد متين، يؤمنهم الفرقة (1).

طه حسين يعلن عن اشكالية بحثه منذ المقدمة التي مهد بها لكتابه "الشيخان". فهو "لايهدف للثناء على الشيخين "أبو بكر – عمر" وان كانا أهلين للثناء، ولا يريد أن يفصل في تاريخ الفتوح في عصرها، فهو مفصل أشد التفصيل فيما كتب عنهما القدماء والمحدثون، بل مايريده هو الأثر الذي طبع حياة المسلمين من بعدهما، وكان له أعظم النتائج فيما خضعت له الأمة العربية من أطوار وما نجم فيها من فتن. يحدد طه حسين إشكالية بحثه:

(ويقول الرواة: إن عمر قال عن أبي بكر: انه أتعب من بعده. وليس من شك في أن عمر كان أشد من أبي بكر اتعابا لمن جاء بعده، فسيرة هذين الامامين قد نهجت للمسلمين في سياسة الحكم، وفي اقامة امور الناس على العدل والحرية والمساواة، نهجا شق على الخلفاء والملوك من بعدهما أن يتبعوه. فكانت نتيجة قصورهم عنه – طوعا أوة كرها – هذه الفتنة التي قتل فيها عثمان رحمه الله، والتي نجمت عنها فتن أخرى قتل فيها علي رضي الله عنه، وسفكت فيها دماء كثيرة كره الله أن تسفك، وانقسمت فيها الأمة الاسلامية انقساما مازال قائما الى الآن).(2)

إن خطاب طه حسين يستند الى عدة مستويات مرجعية في مواجهته للتراث :

---

(1)- المصدر السابق- ص 243.
(2)- الشيخان- المجموعة الكاملة، المجلد الرابع -دار الكتاب اللبناني-بيروت، طبعة أولى 1973 ص10-11.

### ب - *التاريخ/ المنهج:*

- المرجع التاريخي: الذي يتوضع التراث في سياقه الزمني وفق متتالية يحكمها قانون وضعي وسنن وعلل داخلية تتصف بالحتمية الداخلية التي تحتم أن يكون تاريخ هذا التراث فيما كان عليه وليس مايجب أن يكون عليه. أي أن التاريخ يرتقي الى مستوى المنهج عندما يخترقه العقل فيحرره من شتاته وتبعثر أشلاء أحداثه على قارعة الزمن، فيجتلي من تراكمات الحوادث وتناثرها في وجوب وضعها القائم منظومة تتحكم بسير الحوادث وتفسرها في آن واحد، وبمعنى آخر نحن تجاه الارتقاء بالتاريخ من كونه مادة خام ملقاة في قاع الماضي الى مستوى القانون الذي يفسر ويستقرىء ويعلل بقانونيته تلك تنضد الأحداث وتعاقبها وفق هذه السيرورة أو تلك. حيث يمكن قبول أو رفض هذه الرواية هذه القراءة أو هذا الاستنتاج. أي الارتقاء بالتاريخ الى علم التاريخ. وبذلك يخرج التاريخ من تراكمه الكمي ليكتسب صفة نوعية جديدة تنتج اشكاليتها المعرفية والايديولوجية، وتنتج قارئاً أو مؤرخاً إشكالياً عندما يدفع بالمقروء والمكتوب الى مستوى معاصرته لنا، بعد أن كان معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، فهو معاصر لنفسه بدرجة استقلاله في نسق تكونه وصيرورته الداخلية وأدوات بنائه الخاصة، وخطابه المعادل لهويته وبذلك تتحرر الذات القارئة من تماهيها به وتحقيق انفصالها عنه، وهو معاصر لنا عندما يدخل مجال اهتمامنا الراهن، أي قراءته عبر اتصاله بنا واتصالنا به بمثابته كثافة وخلاصة الوعي القار في حركة تقدمه الى الأمام، حيث يغدو احتياطا في الصراع من أجل معركة المستقبل وليس مجالا أو فضاء لاستعادة صراع الماضي والانخراط فيه.(1)

---

(1)- راجع المدخل العام لكتاب "نحن والتراث"- د. محمد عابد الجابري- دار التنوير - المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء - المغرب

حيث يقدم الدكتور الجابري مبادىء لقراءة جديدة للتراث تتمتع بأهمية منهجية ضرورية لأي بحث يتصدى للمسألة التراثية. حيث يتقدم بعدد من الملاحظات النقدية للمناهج التي عالجت الاشكالية التراثية، فالسلفية جعلت من الوسيلة غاية عندما تعاملت مع الماضي الذي يتوجب نشاؤه قصد الارتكاز عليه لـ "نهوض" تحول هذا الماضي نفسه الى مشروع للنهضة، والليبرالية تتكشف عن استلاب للذات خطير عندما تستند للقراءة الاستشراقية القائلة بأن دور العرب كان واسطة نقل بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة-

فطه حسين يقدم هذا الصراع بوصفه فتنة على الأمة أن تتجنب العوامل التي انتجت هذه الفتنة لبناء مستقبل أفضل قائم على العدل والحرية والمساواة، وهو ماعجز عنه خلفاء الشيخين. وذلك مستوى مرجعي آخر يتناسج في نظام خطاب طه حسين.

### جـ - *المعرفي/ اسقاط المقدس*:

المرجع المعرفي يستند الى التعامل مع الموضوع، عبر فصل الذات الباحثة عن الموروثات القبلية الضاغطة على وعيها بموضوعها، أي أن طه حسين يقبل على موضوعه خالي الذهن والوجدان من توسطاته الدينية والقومية وما يستتبعها من مشاعر وأهواء ترفع به الى درجة القدسية، ان هذا الانفصال الذاتي عن الموضوع، منذ تمجيده المنهجي المقر بتأثره بديكارت في كتابه "الشعر الجاهلي" وصولا الى الكتاب، موضوع الحديث "الفتنة الكبرى" وهو يحيد أهواء الماضي وتحزبات الحاضر المستمدة من صراعات الماضي، ليتعامل معه ككيان كلي له قوانينه ونظم خطابه وتفكيره، وذلك بالتوفر على التقاط الناظم الرئيسي الذي يستوعب كل تحولات العناصر الجزئية في اطار الكل، حيث كل فكرة أو حدث تاريخي يجد تفسيره ومعناه في السياق المنظومي للكل كجهاز لحركة المفاهيم، أو لحركة الأحداث التي تتحرك داخل الموضوع المعرفي، أو داخل الموصوع التاريخي وفق شدها الى علاقة التشارط السببية.

ان علاقة التفاصل الجدلية بين الذات والموضوع أدت الى انشاء علاقة تواصلية من نوع خاص في البحث التراثي العربي.

---

..-"الأوربية"، الشيء الذي يعني أن "المستقبل" في الماضي العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي لثقافة اليونان" وبالمقايسة يصبح "المستقبل" في الآتي العربي مشروطا باستيعاب "الحاضر- الماضي" الأوربي.. والفكر اليساري العربي – في تقديره – لايتبنى المنهج الجدلي كمنهج لـ "التطبيق" بل يتبناه كـ "منهج مطبق". إن إيراد هذه الملاحظات المنهجية النظرية العامة للدكتور الجابري لايعني أن تطبيقاته خالية من العيوب التي أشارلها. لكن لذلك سياق مناقشة أخرى.

فطه حسين يختلف عن سابقيه ولاحقيه من المتحمسين له أو الجاحدين - وهم الكثرة الكاثرة - من الباحثين في المجال التراثي سلفيين كانوا أم قوميين أم ماديين جدليين أم ليبراليين.

وهذا النوع الخاص يتمثل في أن طه حسين قام بأكبر عملية فك ارتباط عقلي مع التراث، وأعمق عملية تواصل وجداني معه في الآن ذاته. أي أنه حرر هذا التراث من قدسيته ولاهوتيته وقشرته الميتافيزيكية، حتى أنه حجمه موضوعياً، ووضعه بين قوسين في بهو ذاكرة التاريخ والأمة، تمتح منه الأمة تواصلها الوجداني والمشاعري وكل مايتصل بعالم القيم المثلى الأخلاقية لاغناء الذاكرة وتغليف العالم الداخلي للمتلقي وقاريء هذا التراث ببطانة وجدانية وعاطفية تتحرك في نسق حقائق الايمان المغايرة لحقائق العقل. منسجما بذلك مع نظريته المقرة بموضوعية الواقع التاريخي التي تنتج داخل الفرد شخصيتين عاقلة وشاعرة، فألحق هذا التراث بالذات الشاعرة التي تفرح وتغضب وترغب وترهب وتطمئن وتطمح الى المثل العليا، وبذلك فهو يحجمه في اطار نسق أخلاقي بعد أن يفكك امكانية استمراره كنظام للعقل أو نظام المجتمع سياسة واقتصادا ونظام حكم.

فالخاص الأخلاقي الذاتي المتصل بشخصية النبي والشيخين هو الكامن وراء تجربة تتوفر على شخصيات مستقيمة عادلة تحمل صفاء الايمان وصدق الطوية ونزاهة الضمير والا مامعنى أن يبدأ الانكسار ولما يمض على الإسلام إلا سنوات قليلة؟ مامعنى هذه الفتنة التي تبلغ حداً من المحنة قل نظيرها التراجيدي في التاريخ، هل يعقل ولما يمض على وفاة الرسول خمسون عاماً أن يفتك هذا الفتك الشنيع بأهله وعائلته وأهل بيته وانتهاك أحق الحرمات وهي حرمة النبي، التي كانت من قبل تفرض على المسلمين أن يتحرجوا أشد التحرج، ويتأثموا أعظم التأثم، قبل أن يمسوا أحداً من أهل

بيته؟(1)

كيف يمكن الركون الى النص الديني -كونه نصاً أخلاقياً- كميثاق وعقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم؟ اذا كان بمقدور عثمان أن يتأول تعاليم الدين لوجهين متعارضين ووظيفتين مختلفتين في قواعد سلوك الحاكم نحو الناس، اذ كان يرد على منتقديه من خلال تقديم نموذج عمر بن الخطاب فيقول:"ان عمر كان يمنع رحمه تقربا الى ا لله، وأنا أصل رحمي تقرباً الى ا لله. ومن لنا بمثل عمر؟ يقولها ثلاثاً.(2) فالمسألة إذن -والأمر كذلك- مسألة نزاهة واستقامة وعدل شخصي، وليست قواعد الميثاق التي تتحكم في سلوك الحاكم، وعليه فان عثمان يرى في اركابه رقاب الناس لبني أمية وآل أبي معيط على أنها نوع من صلة الرحم تقربا الى ا لله، بالدرجة ذاتها التي يتقرب فيها عمر الى ا لله عبر صرامته في تنفيذ سياسته القائمة على العدل والحرية والمساواة.

إذن فالشاهد الذي يقدم بوصفه معياراً للغائب المراد، لاتقوم الحجة والبينة والاستدلال الاستقرائي ليكون برهانا على قوة مثاله بوصف هذا المثال قيمة أخلاقية تتصل بعالم المشاعر والمثل، أي أن معادلها المعرفي هو بنية العقل الشعري التي تميز عقل الشرق.(3)

---

(1)- راجع الفتنة الكبرى - علي وبنوه- ص672-673، حيث يعرض للقتلى من آل البيت يوم مقتل الحسين، فقد قتل إلى جانبه من أبناء علي العباس وجعفر وعبد ا لله وعثمان ومحمد وأبو بكر، قتلوا جميعا في يوم واحد، وقتل علي بن الحسين الأكبر وأخوه عبد ا لله وقتل عبد ا لله بن الحسين وأخوه أبو بكر والقاسم، وهؤلاء الخمسة من أحفاد فاطمة. وقتل من بني عبد ا لله بن جعفر الطيّار محمود عون. وقتل نفر من بني عقيل بن أبي طالب في الموقعة، بعد أن قتل مسلم بن عقيل في الكوفة.

(2)- الشيخان - سبق ذكره- ص 185.
وقد أورد طه حسين قول عثمان هذا في أكثر من موضع، وفي أكثر من سياق خلال كتابه اللاحق "الفتنة الكبرى" بجزئيه.

(3)- يتحدث طه حسين عن نمطين للعقل في كتابه "قادة الفكر" نمط العقل الفلسفي وهو العقل اليوناني ومن ثم الغربي وهو ينتج الفلاسفة ويعبر عن نفسه بالأسلوب الاستقرائي والاستدلالي البرهاني، ونمط العقل الشعري وهو الذي ينتج الأنبياء والكهان ويعبر عن نفسه بالدين والإيمان دون النقد والتحليل والبرهان وهو ما يميز عقل الشرق. - راجع معالجة هذه الموضوعة في الفصول السابقة.

إن فترة السنة النبوية وسيرة الشيخين الجليلين لم تتمكن من ممارسة نموذجها كمثال قياسي للشاهد لكي يتمكن المسلمون بعد بضع سنوات من الاستناد الى مثالها القياسي، لأن ظروف الحياة كانت أقوى من عثمان، ومن يدري لعلها كانت أقوى من عمر نفسه لولم يعجله الموت.(1)

فقد قامت الحجة اذن وظهرت البينة على أن هذا المثال غير قادر على اتخاذه نموذجا لغائب الحاضر وهو يبحث عن آتيه في مستقبلنا الراهن، مادام عبر عن استحالته في الماضي نفسه، بل لم يكن الا لحظة استثنائية سرعان ماراحت شروط وسنن أخرى تفرض نفسها، حيث عصر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أظل.(2)

فحركة الزمن تتحرك وفق شروط ينتجها الواقع والتاريخ نفسه، ولا ينتجها العقل مهما ارتقى هذا العقل في مجال التعالي والقدسية، فالفتنة ليست تعبيرا عن افتتان العقل عن الرشاد والصواب والانحراف عن جادة الحق، بل ان هذه الفتنة تنبثق من الشروط التاريخية ذاتها التي لها قانونياتها الموضوعية التي تعجز المشاعر مهما كانت سامية في أخلاقها العلوية أن تقفز فوقها. فالفتنة هي ثمرة هذا التناقض بين الطبيعة العربية الإسلامية، وطبائع الأمم المغلوبة التي ظهر عليها المسلمون، بعد أن انقضى عهد الخلافة الذي حمل الناس على العدل والقسط والحرية، حيث لاتفوق أو امتياز الا بالدين والتقوى وحسن البلاء.(3)

طه حسين وهو يعرض للموضوع التراثي فهو يتحرك داخل نسقه، ويحاوره ويحاججه ضمن منطوقه ذاته، ووفق العلاقات الداخلية المميزة لخصائصه، وهو اذ يتحرك داخل هذا النسق انما يؤكد على إشكاليته المعرفية

(1)- الفتنة الكبرى- عثمان بن عفان- ص 392.
(2)- الفتنة الكبرى - علي وبنوه - 592-593.
(3)- راجع المصدر السابق - ص 661.

في ذاته، دون اسقاطات خارجية لمذاهب فكرية وفلسفية معاصرة أثقلت نفسها بالتراث، وأثقلته بعصريتها الغريبة عن روحه، فحملته من المذاهب المادية والعقلانية والديموقراطية مالا قبل له بها، فزادته احتواء لنا، دون أن تتمكن من احتوائه وتحجيمه وتحريره من مغيوبه الميتافيزيكي المقدس ووضعه في نسقه المشاعري العاطفي الأخلاقي كما فعل طه حسين، عندما أزال عبه طقسيته بالقائه في غمار التاريخ، فحرر وعي متلقيه وقارئه من وهم ثقل حضوره الأسطوري.(1)

د- *المستوى الايديولوجي/ المجتمع المدني:*

تتبدى الوظيفة الايديولوجية في كتابة طه حسين كحصيلة لدراسة الموضوع وتحليله ومن ثم الفهم لنواظمه المتحكمة في بنيته التكوينية الشمولية وهو في تحركه المنهجي تارة يذهب من الذات الى الموضوع وتارة من الموضوع الى الذات، تارة من العقل الى الواقع، وتارة من الواقع الى العقل، ليحافظ ايديولوجيا على المساحة التي تسمح باقامة حوار سياسي مع القارىء العام الذي يشكل شاغلاً أساسياً لطه حسين كمصلح اجتماعي وقائد من قادة الفكر في مجتمعه الطامح الى التغيير والثورة، والذي طالما قادته عملية التغيير هذه للاصطدام تارة بحاكمية الوعي الاجتماعي الموروث وتارة بسلطة الحاكم السياسي، فكان عليه أن يتحرك داخل النص/ المجتمع حركة عمادها اللين/ المخاشنة على حد تعبيره، ليحافظ على المجال المشترك لعلاقة الادراك مع المحيط الشعبي والسياسي.

---

(1)- إن الاتجاهات المعاصرة في قراءة التراث ودراسته، الماركسية الشهيد (حسين مروة- د. طيب تيزيني- الليبرالية لـ زكي نجيب محمود- أدونيس -الايبستمولوجية د. محمد عابد الجابري) ان هذه التيارات قدمت مثالا على غنى المناهج الحديثة، فأغنت الفكر العربي المعاصر، لكنها في الوقت ذاته أضافت غنى مسقطا على التراث، فزادت من هالته الطقسية، وهي ستسعى لتحريره منها، عمقت اشكالية احتوائه لانساننا، وهي تطمح لتحريره من هذا الاحتواء، وأعطت قوة ودفعا لحضوره في لحظتنا المعاصرة، وهي تتطلع الى امتلاكه لتجاوزه، فجعلت منه الاشكالية الأساسية للفكر العربي المعاصر في العقدين الأخيرين، فما كان وسيلة اغدا غاية. ولعل تفسير ذلك أن فكر طه حسين كان يعبر عن ذروة لحظة النهوض العربي، بينما الأبحاث المعاصرة في التراث تعبر عن ذروة لحظة التردي باتجاه الكارثة، فيتقدم التراث بوصفه ضيفا ثقيلا على لحظتنا الحاضرة المترعة بالعطالة.

فهو يحتاط ويترفق مع المقدس التراثي، يحاوره ويداوره، يتلطف مع المشاعر ليخترق العقل، فهو ان كان يساير الرأي العام حول الفتوحات الاسلامية بوصفها جهادا مقدسا في سبيل العقيدة واعلاء كلمة الحق، ونشر كلمة الله، لكنه لايلبث أن يتحدث عن المغانم والفيء والمكاسب التي كانت تبث الفتنة وصراع المصالح، ومن ثم سفك الدماء، دماء المسلمين أنفسهم، فالمال كان المفسدة التي لاتني تفعل فعلها في صلب العقيدة. فابن عباس يحمل ماقدر عليه من بيت المال ويفر به الى مكة فيقيم فيها بماله الكثير، وهم أهل البصرة أن يستجيبوا لمعاوية وأن يثوروا بزياد، لولا أن أرسل علي جارية بن قدامة الذي حرق فريقا من أهل البصرة بالنار تحريقاً.

ثم لم يكن المنتصرون مع علي يوم الجمل خيرا من المغلوبين. طمعوا في مال أهل البصرة، فلما ردهم علي عن ذلك جمجموا، وقال قائلهم: يبيح لنا دماءهم ثم لايبيح لنا أموالهم. والمال أفسد على أهل الكوفة وأشرافهم ورؤسائهم أمرهم كله، فكان رفع المصاحف وكان اكراه علي على قبول التحكيم... ثم تبين أن أهل الحجاز لم يكونوا خيرا من أهل البصرة والكوفة، فكثيرا منهم كانوا يتسللون الى الشام ايثارا لدنيا معاوية... وكثير من أهل مكة الذين كانوا يقيمون في الحرمين الشريفين، كانوا يؤثرون البقاء في الحجاز على الذهاب الى الشام فيتلقون من معاوية هداياه ومنحه، لايرون بذلك بأسا ولا يجدون حرجاً.(1)

على الرغم من الصفة الشمولية التي كان يتسم بها عصر النهضة في تناوله لمشكلات التخلف التي ارتقى بها الى مستوى الاشكالية النهضوية، الا أنه نادرا ماأولى العامل الاقتصادي أهمية خاصة في تناوله لاشكالية الفوات الحضاري تجاه تقدم الغرب الا في حالات نادرة.(2) حيث كانت الحرية

---

(1)- الفتنة الكبرى - علي وبنوه - ص 587.
(2)- قاسم أمين هو استثناء مهم. اذ آمن بأن أكثر العوامل فعالية في الحياة الاجتماعية هو العامل الاقتصادي، المرأة، ص 98. -راجع كتاب (المثقفون العرب والغرب)- هشام شرابي- دار النهار- الطبعة الثانية - بيروت 1981. ص 108- ص 155.

السياسية هي التي تهيمن على الفكـر الاجتمـاعي العلمـاني، اذ بـدا لهـم أن تحقيق الحرية السياسية سيفضي تلقائيـاً إلى تحقيـق تـوازن اجتمـاعي، وكـانت الزكاة والوقف كافية كأسس لتحقيق العدالة الاجتماعية، حسب الكواكـبي. ولطفي السيد استاذ طه حسين وزعيم الليبراليين المصريين حذر من اغـراءات الايديولوجية الاشتراكية معلنا (أن مالمحتاجه فوق كل شيء هو الحرية).(1)

طه حسين يعتبر رائداً ليس في إدراك أهمية العامل الاقتصادي في الحياة الاجتماعية فحسب، بل إن إدراكه لأهميته جعل منه عاملاً أساسياً في تفسـير الظواهر منهجياً، أي أنه أدرجه في جهـاز مفاهيمـه ورؤيتـه المعرفيـة في الفهـم والتحليل بوصفه العـامل الرئيسـي الـذي يحـدد الوظيفـة الايديولوجيـة، لأي حدث تاريخي أو ظاهرة فكرية واجتماعية.

فعندما يلايـن يتحـدث عـن أهميـة العـامل الروحـي والعقـائدي لكنـه سـرعان مايخاشـن العقـل مـن أجـل تقريـر الحقيقـة العلميـة، ليتبـدى الموقـف الايديولوجي كثمرة لطراز معاش الناس ونمط وجودهم وليس ثمرة لعقائدهم، التي تتحول الى مظلة لشرعية المنافع الدنيا "فالعربي يفكر بالغنيمة كلما فكـر بالحرب، ولأمر ما حرض ا لله المسلمين على الجهاد مع نبيـه فقـال: "وعدكـم ا لله مغانم كثيرة تأخذونها" (2).

ويمضي أبعد من ذلك في الفصل الذي خصصه للسياسة المالية لعثمـان بن عفان وأثرها المباشر بالفتنة ومقتله. فيستخدم مصطلحات معاصرة (الطبقة العاملة – الملكية العقارية – الرأسماليون – الاشتراكية المعتدلة).(3)

---

(1)- راجع المثقفون العرب والغرب- ص 108-109- ص 155.
(2)- الفتنة الكبرى - علي وبنوه - ص 582.
(3)- راجع فصل لـ (الأحداث المتصلة بسياسة المال) - الفتنة الكبرى - عثمان بن عفان- ص 385-392.

وهو يضع مصطلح الرأسمالية بين قوسين، معبرا عن حذر علمي من استخدام هذا المصطلح على بنية اقتصادية ماقبل رأسمالية، لكن استخدامه لهذه المصطلحات انما يقصد له قصدا من أجل تعميق الوظيفة الايديولوجية للمحتوى المعرفي للظاهرة التراثية التي هو بصدد تناولها وتحليلها، لكنه في كل ذلك انما يتحرك في المجال التداولي لبنية الوعي الاجتماعي لعصر الخلافة، دون محاكمة أو تقويم للظاهرة من خارج، بل هو يحاكم الممارسة من خلال النظرية التي تستند الى مشروعيتها، فهو يقوّم تجربة عثمان ومعاوية والتجربة الأموية عامة، ليس انطلاقا من النظريات المعاصرة بل من خلال الاسلام ذاته ممثلا بنماذجه الأولى للنبي وخليفتيه (أبو بكر – وعمر).

فهو يرفض الاطروحة القائلة بأن الاسلام يمثل نظاما ثيوقراطيا، اعتمادا على القول بأن هذا النظام يعتمد على دين سماوي، وأن دولته أسسها النبي الذي لاينطق عن الهوى، وبالتالي فان الحكومة الاسلامية تستمد سلطانها من الله، لاشأن للناس في هذا السلطان.

يرد على هذه الأطروحة على أن الاسلام دين قبل كل شيء وبعد كل شيء، وجه الناس الى مصالحهم في الدنيا والآخرة بما بين لهم من الحدود والأحكام التي تتصل:

1– التوحيد. 2– تصديق النبي. 3– توخي الخير في السيرة بعد ذلك.

ثم تركهم بعد ذلك يتوخون الصواب والمصلحة العامة، بما لهم من عقول تستبصر، وقلوب تستذكر.

فالنبي كان يشاور المسلمين، ولو كان الحكم متنزلاً من السماء لأمضى كل شيء بأمر ربه لم يشاور فيه أحداً.

فقد قبل النبي مشورة أصحابه في غزوة بدر، ثم قبل رأي أصحابه بعد وقعة بدر فيما كان من أمر الأسرى.

وفي غزوة أحد كان النبي يرى أن يقيم في المدينة، لكن أصحابه ألحوا في الخروج الى عدوهم فنزل النبي عند رأيهم، ولو كان الحكم الهيا لما استطاع المسلمون أن يستكرهوا رسول الله على مالا يريد، وقد أمر بحفر الخندق في غزوة الاحزاب اعتمادا على رأي أصحابه ويطول الحديث في استقصاء المواطن التي شاور فيها الرسول أصحابه، وربما كان من أصدق الأدلة وأقطعها على ماذهب اليه أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيما مجملا أم مفصلاً، وانما أمر بالعدل والإحسان وايتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي. والنبي نفسه لم يستخلف على المسلمين أحدا من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب حين ثقل عليه المرض..."(1)

بهذه الروح السجالية القائمة على التحليل والبرهان كان يفند طه حسين الأطروحة الاصولية السلفية الداعية الى الحكم الاسلامي المستند الى الحاكمية الالهية، وبهذه الروح كان يفند أطروحة الاسلاميين التنويريين الذين يقولون بديموقراطية نظام الحكم ايام النبي وصاحبه، فيعرض الى مفهوم الديموقراطية منذ ايام اليونان، حتى أيامنا كما هي عليه في النظم الأوربية، فيجد في هذا الحكم تجوزا في الألفاظ وخروجا بها عن الدقائق من معانيها.

فالديموقراطية لفظ يدل على حكم الشعب بالشعب وللشعب، فالشعب لم يختر الرسول ليبلغه رسالات ربه، وليس كل المسلمين قد اختاروا أبا بكر وعمر لأمر الخلافة، وإنما اختارهم أولوا الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، على ماكان بينهم من اختلاف أول الأمر، ولم يكن للشعب نظام معين مقرر محدد يراقبون به سيرة الخلفاء ويحاسبونهم، فاذن لم يكن نظام الحكم ديموقراطيا بمعناه الدقيق في الفقه الدستوري عند القدماء أو المحدثين.(2)

(1)- راجع الفتنة الكبرى- عثمان بن عفان- ص 217-220.
(2)- راجع المصدر السابق - ص 222-224.

ويخلص الى أن نظام الحكم الاسلامي يتميز بسمتين: احداهمـا معنويـة وهي الدين الذي يأمر بالمعروف والعدل يفرضها على الرعـاة والرعيـة جميعاً، والآخر هـذه الارسـتقراطية الخاصـة التي قـام أمرهـا علـى الكفايـة والتقـوى وحسن البلاء والاتصال بالرسول، والتي انحرفت بها قريش.

*فالسمة الأولى* الدينية تتصل بالضمير الديني القوى اليقظ، وهذا ليـس مكفولا ولا محتوما أن يرثـه الأبناء والحفـدة، فكـان مـن العـرب مـن حسـن إيمانه، وكان منهم من أسـلم دون أن يؤمن "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم". وهنـاك مـن جـرت كلمـة الاسلام على لسانه ولكنه احتفظ بجاهليته "الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ماأنزل ا لله". بل هناك من الارسـتقراطية الدينيـة ذاتهـا مـن أصحـاب النـبي مـن امتحـن بالسـلطان الضخـم، والـثراء الواسـع العريـض، وفسدت بينهم الأمور، فقاتل بعضهم بعضاً.

إذن لايمكن ترك الأمور الى الضمير وحده، فلا بـد من نظـام مكتـوب يبين حدود الحكم جملة وتفصيلاً... يبين للشعب حقوقه وواجباته... لابد مـن دستور مكتوب مبين الحدود ليعصم من الفرقـة والاختـلاف، ولـو كـان هـذا الدستور مكتوباً لما تمكن عثمان أن يتحدى خصومه حين اشـتد عليـه الحصـار أن يقول: "إن رأيتم في كتاب ا لله أن تضعوا رجلـي في القيـد فـافعلوا". لقـد كـان عثمـان يعلـم أن ليـس في القـرآن نصـاً يبيـح وضـع رجلـي الإمـام في القيد.(1)

*أما السمة الثانية*: فان الارستقراطية كانت قد أمسكها عمر في المدينـة ضنا بها وبالمسلمين من استغلال النفوذ فلما تـولى عثمـان وخلـى بينهـا وبـين الطريق لم تلبث الفتنة أن ملأت الأرض شـراً، لأن لكل واحد مـن زعمائـهـا

---

(1)-راجع المصدر السابق - ص 233- 239.

مواليه وأنصاره وشيعته، فكثر المال والأنصار. وهذا مايؤكد من جديد ضرورة وضع هذا النظام الثابت المضطرد المتين. الذي يؤمن المسلمين الفرقة، ويؤمنهم ان تعجل الأحداث خليفتهم عن أن يعهد لهم كما عهد أبو بكر، وعن أن يشير عليهم كما أشار عمر.. ويخلص الى القول على أنه لاينبغي أن يلام هذا أو ذاك، وانما ينبغي أن تلام الظروف ان كان من الممكن أو المعقول أن تلام الظروف.(1)

*وخلاصة القول*: أن عمر الذي لم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين أميرا حاول من العدل ماحاول عمر وحقق منه ماحقق عمر، و -مع ذلك- فان عمر ذاته رأى أنه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ماكان يريد، فهو القائل في آخر خلافته: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الأغنياء فضول اموالهم فرددتها على الفقراء".(2)

هكذا يتبدى المنظور الايديولوجي في الممارسة المعرفية لطه حسين وهو يحاور التراث، لابد من العقد الاجتماعي، لابد من ميثاق مكتوب متين مضطرد يحدد حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم، حيث تلح شعارات الثورة الفرنسية ( عدالة – حرية – مساواة ).

لقد كان مبدأ الدستورية في الفكر الاسلامي العلماني، يحتل المكانة ذاتها التي احتلتها اسطورة الاسلام المحتفظ بنقائه الأصلي عند الاصلاحيين، واسطورة الغرب الحديث عند المثقفين المسيحيين.(3)

---

(1)- راجع مقدمة – الفتنة الكبرى – عثمان بن عفان – ص 203.
(2)- المثقفون العرب والغرب – سبق ذكره – ص 109.
(3)- الفتنة الكبرى – عثمان بن عفان – ص203.

لقد دمج طه حسين بين مبدأ الدستورية للفكر العلماني الاسلامي بصورة ونموذج الغرب الحديث مع احتفاظه بالمسافة النقدية الكافية مع الفكر الاسلامي والغربي معا، وكنا قد رأينا استخدامه لمبدأه القياسي (قياس الشاهد على الغائب)، حيث يخلص لنتائج مغايرة تماماً للتيار الإسلامي الأصولي، وذلك عندما اعتبر الشاهد (الماضي) لايقدم إلا مثالاً عرضياً، مثالاً ذاتياً يتصل بالقيم والضمير اليقظ وهو لم يستمر سوى سنوات قليلة (سيرة النبي والشيخين) فلا يمكن اعتماده كقيمة لصلاح امر الأمة في (غائبها) المستقبل، فالشاهد لم يصلح به أمر الأمة في أولها حتى يصلح به في آخرها الآتي الغائب.

أما الغرب فقد كان طه حسين أول رسول عربي قد تملكه كبنية عقلية ومنظور معرفي وليس كنموذج للاحتذاء أو الاقتداء أو الاقتطاع والاقتطاف كما عرفه سابقوه من رواد الفكر النهضوي (مسلمين ومسيحيين).

لقد قدم الغرب الى القاريء العربي كما لم يفعله غيره منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا. ومع ذلك فقد احتفظ بالمسافة النقدية معه وتجاهه، مع اقراره الكامل بأنه (أي الغرب) قائد عقل عصرنا.

ففي صدد حديثه عن عجز نظم الحكم التي عرفتها الإنسانية، على اختلاف العصور والبيئات والظروف، يشير الى أن الإنسانية المعاصرة ترى من ذلك مالا حاجة لاطالة القول فيه "فالديموقراطية قد ضمنت للناس شيئا من حرية وقليلا من مساواة أمام القانون، لكنها لم تكد تضمن لهم من العدل الاجتماعي شيئا، والشيوعية قد ضمنت للناس قليلاً أو كثيراً من العدل الاجتماعي، فألغت مابينهم من الفروق، وأتاحت للعاملين منهم أن يعملوا وينتفعوا بثمرة أعمالهم، وأتاحت للعاجزين منهم أن يعيشوا غير معرضين لذلة أو ضعة أو هوان، ولكنها ضحت في سبيل ذلك بحريتهم كلها فلم تدع لهم منها شيئاً، إن لم تكد تدع لهم منها شيئا، والفاشية قد ضحت بالعدل والحرية

جميعا، فاستذلت الناس لسلطان الدولة استذلالا بعيد المدى واستغلتهم لقوة الدولة أبشع استغلال وأشنعه، ثم لم ترد عليهم من نتائج عملهم شيئا، ولم تحفظ عليهم من حريتهم قليلاً أو كثيراً".(1)

فالبشرية لاتزال تبحث عن مثلها الأعلى، كما بحث عنه المسلمون حيث كانت الفتنة تدور حول هذا المثل فلا تظفر بشيء مما تريد، وانما تسفك الدماء وتزهق النفوس وتنتهك المحارم وتفسد على الناس أمور دينهم ودنياهم، فقد تقطعت الأعناق دون هذا المثل وهو العدل الذي يملأ الأرض وينشر فيها السلام والعافية، حتى استيأس من قربه بعض الشيعة، فاعتقدوا أن اماما من أئمتهم سيأتي في يوم من الأيام فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً.(44)

لقد كتب طه حسين (الفتنة الكبرى) عام 1953، أي في عام كان يفتتح على احتمالات سياسية عديدة بعد حركة الضباط الأحرار عام 1952، في ظروف من التوتر السياسي الذي يحمل ممكنات انتقالية متعددة، حيث كل القوى الاجتماعية والسياسية تقدم مشروعها على أنه المستقبل الأفضل: الأخوان المسلمون- الشيوعيون- الليبراليون- العسكر.

فكان عليه أن يقدم مشروعه الفكري الضخم هذا بما يتلاءم مع الموقع الكبير الذي احتله في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في مصر، فكان بمثابة برنامج يفتح حواراً نقديا مع كل التيارات ولعل أكثر ماكان يخشاه هو الردة باتجاه الأصولية السلفية مع بروز نفوذ الاخوان المسلمين، فكان كتابه أكبر مشروع تفكيك راديكالي لطموح التيار الديني في استعادة نموذج الحكم الاسلامي، ولعل هذه هي الوظيفة الايديولوجية الأساسية للمحتوى المعرفي للكتاب.(2)

---

(1) - الفتنة الكبرى - علي وبنوه - ص 677.

(2) يجدر الإشارة الى أن حالة الاستمرار الوحيدة لراديكالية طه حسين في تحجيمه للتراث بحدود تواصل الذاكرة والوجدان، والقطيعة معه كنظام فكري واجتماعي وسياسي، هي الأبحاث التي يقدمها هادي ..

وذلك من خلال تفكيكه لهذا النموذج الأصولي العميق الجذور في البنية الثقافية.

إن إعادة تركيب للمقطع السالف، يتيح لنا الاستنتاج على أن الوظيفة الايديولوجية في سياق التحليل المعرفي للتراث والحاضر، هي الدعوة الى الدمج بين الشيوعية والديموقراطية، ولتتحرر كل منهما من سلبية تعطيل أحد جوانب الحرية الإنسانية التي هي المثل الأعلى، فلا بد للعدل الاجتماعي من الديموقراطية، ولا بد للديموقراطية من العدل الاجتماعي.

أليست الدعوة الى دمج الاشتراكية بالديموقراطية هي المثل الأعلى لزمننا الراهن الذي يشهد التحولات الكبرى؟

---

-.. العلوي حيث تتبدى عن تعميق وتطوير ماركسي لراديكالية طه حسين العقلانية النقدية الشجاعة التي تمكنت من وضع هذا التراث في نسق المشاعر والعواطف والمثل الأخلاقية الإنسانية العامة. وفي هذا السياق يقوم سيد محمود القمني بإعادة تركيب التاريخ الإسلامي اعتمادا على وثائق التراث بما يفصل بين حقائق التاريخ ومثالات الوهم. كما ينبغي التنويه في هذا السياق، إلى المشروع النقدي المؤسس نظريا على علم الدلالة والهيرمينوطيقا الذي يقارب النص من داخله في دراسات الدكتور نصر حامد أبو زيد التراثية الإسلامية.

# الخاتمة

من العقل إلى الواقع، ومن الواقع الى العقل، من الذات الى الموضوع، ومن الموضوع الى الذات، من الماضي الى الحاضر ومن الحاضر الى الماضي، من مداورة المجتمع من خلف ومن مصادمته وجها لوجه كان طه حسين يؤسس لنموذج المثقف الثوري العضوي المندمج حتى النخاع بحركة المجتمع بنثرياتها اليومية المتدحرجة على القاع السفلي له وصولا الى المثل العليا التي كانت تسكن وعيه الطليعي كيوتوبيا ممكنة التحقق للتو.

وهو بتحركه بين النثريات المسفة والنبالة الأخلاقية الرفيعة، لايخشى على ضميره اليقظ أبدا التلوث أو الاسفاف أو الممالأة والتمسح والتقرب من غباء الرأي العام أو امتيازات السلطة الجاهلة، يخاشن حيث يجب أن يخاشن، فيخطو الى الأمام بخطوات اقتحامية تخترق منظومة الراهن حتى الجذور ليفككها تفكيكاً، ويلاين دون مداهنة حيث يجب أن يلاين فيلجأ

للرمز والايحاء والتلميح والاستخفاء وراء لغة مشاعرية تتيح له تطبيع العلاقة مع الوجدان الاجتماعي عبر وعي كامل لاستراتيجية مشروعه التنويري الذي يملي عليه الدهاء في اصطناع قول الحقيقة، فيتمكن طه حسين من أن يكون أكبر مثقف عرفه هذا القرن في قدرته على ممارسة الزعامة الثقافية لفكره المنشق والمتمرد في عصيانيته على الايديولوجيا السائدة بكل اشتقاقها ومفرداته الثقافية والاجتماعية والسياسية.

كان منشقاً عظيماً على التراث والواقع والثقافة السائدة، لكن عبر تملك عميق للتراث والواقع والثقافة يمكنه من تجاوزهم جميعاً بعد أن تمثلهم فاحسن تمثلهم، ولذلك تجاوزهم فأحسن تجاوزهم.

لقد قام بأكبر عملية فك ارتباط مع التراث والموروث، وأكبر عملية قطيعة معرفية مع الوعي السائد، دون أن يفك ارتباطه مع المجتمع وينفصل وينقطع عن التأثير وتفعيل المتطور والمتغير فيه.

لقد رُجم بالهرطقة والزندقة والإلحاد والخروج على الدين، ولم تتمكن القوى التقليدية من عزله وتطويقه وتحجيمه، بل انتزع زعامة الأدب العربي وتوج له عميداً.

الموقع القيادي المعنوي الكبير في الحياة الفكرية والثقافية العربية لم يدفعه الى تقديم التنازلات والتراجعات لصالح حاكمية الوعي السائد وسلطة السياسة السائدة، من أجل الحرص على مكاسب انتزعها بارادته العقلية الشجاعة كما يحصل اليوم مع الأبناء والأحفاد، الذين يداهنون الرأي العام ويمالئون ايديولوجيا القمع العربي ليتبؤوا مواقعهم الرسمية في قلب المؤسسة السياسية القمعية وهم ينادون بالديموقراطية والتعددية والعقلنة والتغيير الثوري للواقع ناعين على الجماهير الشعبية أشعريتها المقدسة للسلطة وصوفيتها المدعنة لها، وهم ينعون على هذه الجماهير سلبيتها وعجزها من

على أعلى منابر مؤسسات السلطات العربية، والمثال النموذجـي علـى تـردي الأبناء ممثلي حالة التردي العربي اليوم ذلك الحوار الدائر بين "مفكر المشرق" د. حسن حنفي، ومفكر المغرب" د. محمد عابد الجابري، حيث يخلـص هـذان المفكـران مـن المشـرق الى المغـرب للقـول بـأن الاسـلام ديـن ودولـة، الأول "حنفي" يرى العلمنة في الاسلام ذاته، والثاني "الجـابري" يـرى أن لاضـرورة للعلمنة مادام ليس في الاسلام كنيسة. هكذا يطوع هيغل وسبيوزا ومـاركس وفوكـو وكـل التيـارات الغربيـة المعـاصرة مـن الوضعيـة الى البنيويـة الى الايبستمولوجيا لاضفاء الشرعية على واقع الكارثة الراهن.(*).

هكذا يعيد الواقع العربي انتاج تراثيته الذي يريد "الجـابري" أن يحـرر الوعي العربي من حضور التراث الذي يجعل منا كائنات تراثية.

فكما أسلافنا من الفلاسفة لم يكن دورهم سوى نقل الفلسفة اليونانيـة وترجمتها بما يتلاءم ويتوافق مع الفكر الاسلامي وبمـا يضفـي المشـروعية علـى مقولاته، كما يرى الجابري، فان دوره مع محاوره المشـرقي "حسـن حنفـي" لم يتخط هذه المهمة التاريخية التي أنجزها السلف الصالح، فهـم ينـتزعون الفكـر الغربي من بنيته وسـياقه لضمـه الى بنيـة العقـل الاسـلامي العرفـاني والبيـاني والايماني، بما يمنحه تماسكا داخليـا لتـبرير مصداقيتـه الشـرعية الصالحـة لكـل زمان ومكـان، فيتخطـر العقـل في فضـاء ثقافتنـا المعـاصرة كـوردة سـوداء في صليب حاضر أسود، بعد أن زرع طه حسين وردته البيضاء على مقـبرة فكـر شائخ هرم في مطلع هذا القرن.

---

(*) - راجع: حوار المشرق والمغرب- بين حسن حنفي (مصر) ومحمد عابد الجابري(المغرب) المنشور في اليـوم السابع على حلقات- في صيف 1989.

إن فكر طه حسين يتبدى اليوم كحالة نوعية تتخطى كل أوهام الحداثة والتجديد ومزاعمها الراهنة وأوهامها القائمة على الاجتزاء والتلفيق بين العلم والايمان بين تقنية الغرب وتخلف عقل الشرق، عبر وهم الأصالة التي تستخدم الفكر الغربي ضمن منظور استهلاكي، كما تستهلك السيارات الحديثة وأجهزة الفيديو.

لقد كان طه حسين يمتلك استراتيجية ثقافية ثورية تطمح لتثوير العقل كتمهيد لتثوير الواقع، مستخدما كل وسائل الدهاء في سبيل مشروعه التنويري الديموقراطي وذلك من خلال الدأب العميق في سبيل امتلاك الواقع، طورا عبر اختراقه العصياني بالعقل المتمرد، وطورا في محاولة الاندماج به لاعادة انتاجه من خلال رؤية نظرية مطابقة لحركته الملموسة.

وهو في كل ذلك، بتحركه المنهجي من العقل الى الواقع، أو من الواقع الى العقل، أو من خلال المصالحة التي يفترضها التكتيك الثوري للمصلح الاجتماعي الذي يطمح الى استراتيجية الثورة القائمة على الروية والتفكير والتأمل لاعن الضيق والحسد، انه في هذا التحرك المنهجي كان يخصب الفضاء الثقافي العربي بروح سجالية ديموقراطية تؤسس لقيمة معيارية يتطلبها المجتمع المدني الحديث كحاجة ضرورية وهي: الحوار/ التعايش. هذا المطمح الذي يشكل حتى يومنا الراهن احدى الاشكالات المركزية أمام الفكر العربي والمجتمع العربي، فالواقع العربي اليوم يبدو كأنه يشكل حالة تقهقر عما تم انجازه على هذا المستوى.

فاشكالية العلم والدين تتفتح عن حالة مأزقية مأزومة، حيث العلم والعلمانية يتبديان من خلال تقويض المنظومات التقليدية دون أن يتمكن من طرح منظومات نوعية جديدة على أنقاض القديم، وحيث العلمانية الرسمية

تتشقق عن طائفية ظلامية مرعبة تضع مشروع طه حسين ورعيله أمام مرآة مأساته ان لم تكن مرآة مهزلته.

والدين لم يتمكن من الخروج عن منظوماته المغلقة المنطوية على منطوقها الداخلي الأشعري الصوفي المتدروش، فلم يستطع تجديد نفسه حتى في حدود انتاجه لاعتزاليته العقلانية المتنورة كما ورثها وطور خطها وتقاليدها بعد محمد عبده طه حسين ورعيله أحمد أمين، محمد حسين هيكل.. ليفتح حالة متوازنة في اختيار منزلة بين المنزلتين كما فعل المعتزلة، أي منزلة بين ايديولوجياً السلطة الأوتوقراطية التابعة، وبين الوعي الظلامي الثيوقراطي بصيغته الخوارجية الجديدة، أي لم يتمكن الدين من خلق مجاله السياسي القادر على التعايش والحوار، فاما هو في خدمة ايديولوجيا السلطة، واما هو خارج عليها بعنف تكفيري لها وللمجتمع، ومن هنا تنبثق أهمية طه حسين في اللحظة العربية الراهنة.

والعقلانية ووعي التاريخ اللذين أسس لهما طه حسين في بنية الفكر العربي، تعيش حالة ردة وانحسار حتى لدى التيارات الأكثر تعبيرا عن روح العصر (التيار القومي التيار اليساري).

فالتيار القومي على يد الفئات الوسطى وجد تعبيره الفكري من خلال منظومة بلاغية شعارية ميتافيزيية لم تتمكن الا من وأد تقاليد الفكر الليبرالي الديموقراطي، ووجد تعبيره المجتمعي في مزيد من تفتيت الوحدة الاجتماعية والثقافية حتى غدا الوطن في اطار طموحه القومي الوحدوي مهددا هو بذاته في تفتيته وتمزيقه في الواقع، ووحدته الوحيدة هي في الجملة اللفظية الشعارية المتحمسة القابعة في عقل البورجوازي الصغير الذي يضيق الحياة والواقع الى حدود ضيق أفقه. والمعركة التي خاضها طه حسين ورعيله في سبيل الارتقاء

بهوية المواطنة الى مستوى الانتماء الى الأمة تبعثرت وتشتت وتهاوت الى درك العشيرة والقبيلة والطائفة والعائلة الأقرب بالمعروف.

والتيار الماركسي المفترض بأنه وريث ارقى تقاليد العقل البشري، انطوى على يقينياته الايديولوجية المنزهة والمتعالية على الواقع والحياة، ولم يتمكن من ادراك هذه البداهة التي تطرحها العقلانية بأنه لايمكن معرفة الواقع معرفة علمية الا بالتحرر من الأهواء الايديولوجية والمذهبية، حيث عندها فقط تتحرر الايديولوجيا من أوهامها واباطيلها الزائفة ، لتتحول الى علم، أي الى ماركسية، وعندها فقط تتمكن من انتاج وعي مطابق لحركة الواقع. لقد رفعت شعار الاشتراكية كايقونة معلقة فوق واقع لم يبلغ بعد مرحلة بناء نفسه في صيغة المجتمع المدني، أو تأسيس ذاته في صيغة الأمة – بصيغتها الوطنية أو القومية– التي لايمكن لها بناء دولتها دون توفر شرط المجتمع السياسي/ المجتمع المدني ببناه الحقوقية والقانونية.

ومن هنا أيضاً أهمية طه حسين كمشروع منهجي على طريق تملك العقلانية كمدخل ضروري لتملك الماركسية أو القومية أو دين كوعي ستينر، وعلى طريق الحوار والتعددية والديموقراطية والتعايش، والا فإن الانحطاط الراهن سيؤدي الى الانقراض. في وسط هذه اللوحة ينبثق عقل طه حسين كوردة في صليب الحاضر، كعقل تائه يبحث عن مأوى في كافة التيارات الفكرية العربية التي تستعلن استقالة عقلها. إنه المؤمن الضال، والعقلاني الضال، المتنور المدني الضال، والرجل الأزهري الضال، الشوري الضال، والمصلح الاجتماعي الضال، فلقد رفضه الدين لعلمانيته، ورفضه العلمانيون لتدينهم، ليعبر بذلك عن مأساة بورجوازية ذات جذور اقطاعية غير قادرة على أن تشكل القاعدة المادية لمشروعه التنويري، ومأساة الفئات الوسطى ذات الجذور الرعاعية والايديولوجية الشعبوية اللفظية الشعارية

الأهوائية العاجزة عن بناء الحد الأدنى لمجتمع الدولة والوطن والأمة، ولهذا غيب طه حسين، وابتلعته شراهتهم الثورية.

ومأساة الطبقة العاملة والمثقفين الثوريين والديموقراطيين وخيبتهم في حاملي مشروعهم الفكري والاجتماعي والسياسي الذي يؤثمون طه حسين طبقيا كما أثمه القوميون قومياً والدينيون اسلاميا، فعاش ومات والاثم يطارده كمجرم فكر، وشيطان حقيقة.

وأخيراً، فإن فكر طه حسين وممارسته المنهجية العقلانية تشكل إرثاً لاغنى عنه لكل التيارات الفكرية العربية المعاصرة (الدينية – القومية – الماركسية)، حيث العقلانية تنهض اليوم كأولوية أمام بنية العقل العربي ليتمكن من فتح حوار مؤسس على وعي مطابق لواقعه بمختلف تياراته في سبيل العلمنة والدمقطرة والتعددية والدفاع عن حقوق الإنسان.

العقلانية هي الحاجة المشتركة لكل تيارات الفكر العربي دينية أم قومية أم ماركسية ليتمكن المجتمع العربي –ربما– من تخطي حاضر القهر اللامعقول الراهن من جهة وتجنب مستقبل الكارثة من جهة أخرى.

# الفهرس

## صدر للمؤلف:

| | |
|---|---|
| • عالم حنا مينة | بالاشتراك مع محمد كامل الخطيب<br>دار الآداب بيروت 1979. |
| • دراسات في الرواية والقصة | دمشق – وزارة الثقافة 1980 |
| • الثقافي، الجمالي، الأيديولوجي | دار الحوار – اللاذقية 1986 |
| • في سوسيولوجيا النص الروائي | الأهالي – دمشق – 1987 |
| • عالم قصص زكريا تامر | بيروت – الفارابي 1989 |
| • فكر رئيف خوري | عيبال – دمشق 1990 |
| • نحن والبيريسترويكا | دار الحوار – اللاذقية 1991 |
| • الرواية والتاريخ | بالاشتراك مع محمد جمال باروت<br>دار الحوار – اللاذقية 1992 |
| • الثقافة الوطنية/ الحداثة | دار الصداقة – حلب 1995 |

مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTRE-ESSOR ET CIVILISATION
للدراسة والترجمة والنشر



■ حلب / المحافظة – شارع القاهرة – بناية السباعي (ط1)
ص.ب 6333 – سورية ✱ B.P: 6333 - Alep - SYRIE

■ ☎ 679531 - 664742 ✱ فاكس: 247756 - 21 00963

طه حسين العقل والدين: بحث في مشكلة المنهج/
تأليف عبد الرزاق عيد ـ حلب: مركز الانماء
الحضاري ١٩٩٥ ـ ١٧٤ ص ٢٠سم

١ ـ ٨١٠/٩٩٦٢ ع ي د ط ٢ ـ ٤٠٩٦٢/ ٣٠٣ع ي د ط
٣ ـ العنوان ٤ ـ عيد



ع ـ ١٩٩٥/٩/٣١٦







أراد طه حسين أن يؤسس تاريخاً جديداً، فقوض التاريخ القديم دون أن يبني التاريخ الجديد، أراد أن يدمج التراث العربي بالتراث العالمي وأن يخضعه لقوانين المنهج ذاتها، فألغى التراث الخاص ومضى في التاريخ العام غير آبه لدورنا التاريخي، أراد أن يدخل قانون التطور من خلال ادخال منظومة الوعي التاريخي في بنية العقل العربي، لكي يدخل العرب التاريخ، فبدا التطور حركة دوران انكفائية وغدت لحظة عقلانية طه حسين بقعة نور في لوحة ظلامية تعزز اكثر فأكثر ابتعاد العرب عن التاريخ.

أراد أن يدمج الدين بالعقل، فأبى الدين وأبى العقل، وظل التنافر مستمراً باعثاً التفكك والتخلخل في بنية الفكر العربي ومشهده الثقافي الذي يرتد عن أوليات المجتمع المدني، باتجاه مزيد من التفتت والتراجع عن التنوير الديني الذي أراد أن يواصله من خلاله مابدأه 'محمد عبده'، ومزيد من التفكك العقلي العلماني العقلاني الديموقراطي، الذي أراد طه حسين من خلاله أن يقطع مع (محمد عبده) ويتجاوزه باتجاه خط لطفي السيد وآل عبد الرازق.

د. عبد الرزاق عيد

مركز الإنماء الحضاري C.E.C
CENTRE-ESSOR ET CIVILISATION